المدلل

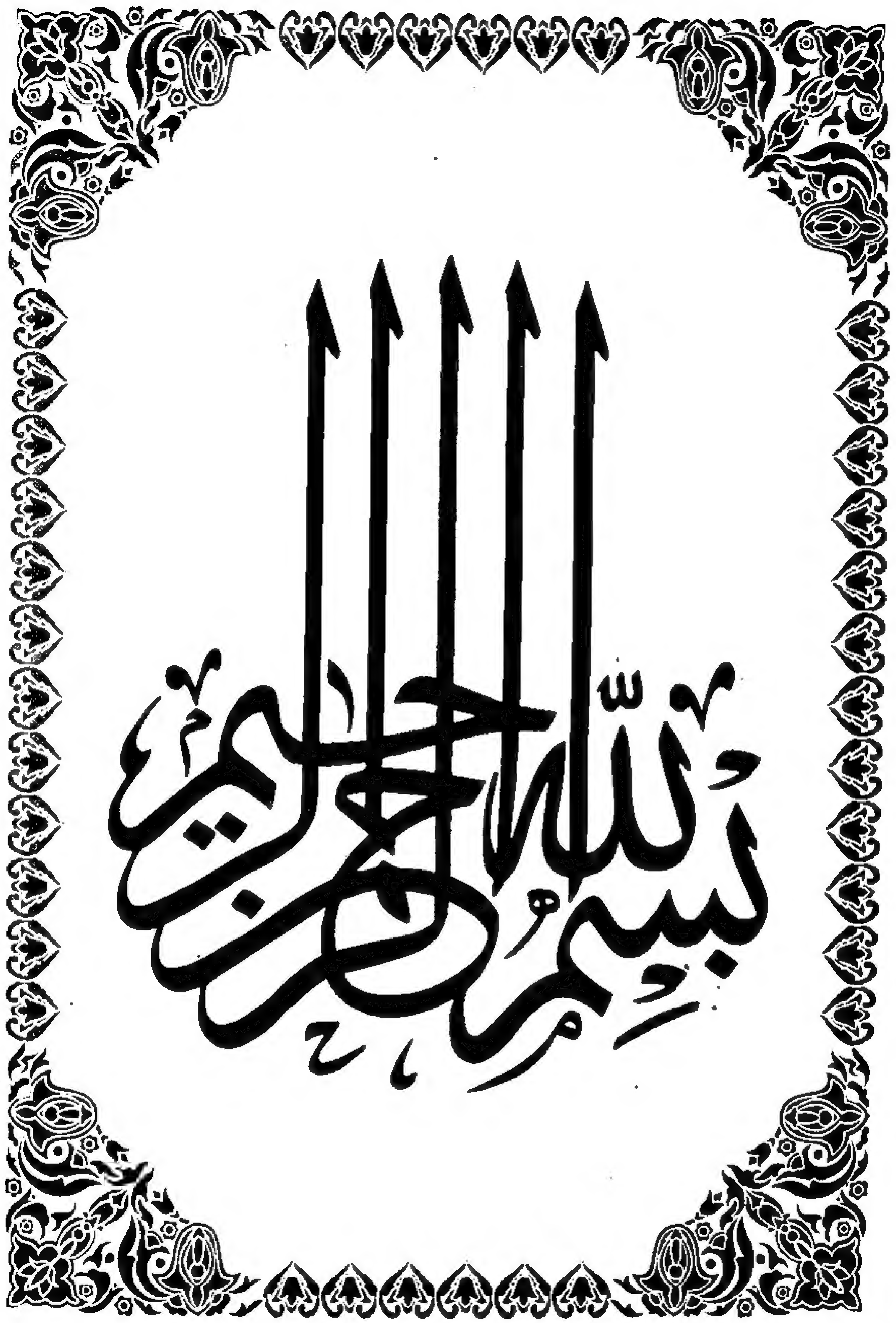
شرح

المطول (اردو)

شارح ومترجم

سند المدرسین
حضرت علامہ مولانا الحاج مفتی یار محمد خان قادری مدظلہ
بانی ومہتمم جامعہ الفرقان، جام پور ضلع راجن پور پاکستان
صدر مدرس جامعہ اسلامیہ برمنگھم یو۔ کے

مکتبہ اشرفیہ
بازار مسجد مہاجرین مرید کے ضلع شیخوپورہ


بسم الله الرحمن الرحيم

الله

المدلل
شرح
المطول (اردو)

شارح ومترجم

حضرت علامہ مولانا مفتی یار محمد خان مدظلہ

صدر مدرس جامعہ اسلامیہ،

حضرت سلطان باہو ٹرسٹ برمنگھم (یو۔کے)

مکتبہ اشرفیہ

بازار مسجد مہار جرین مریدکے ضلع شیخوپورہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اللّٰھُمَّ صَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ

وَّعَلٰٓی اٰلِ مُحَمَّدٍ کَمَا صَلَّیْتَ

عَلٰٓی اِبْرَاھِیْمَ وَعَلٰٓی اٰلِ اِبْرَاھِیْمَ

اِنَّکَ حَمِیْدٌ مَّجِیْدٌ ۵

اَللّٰھُمَّ بَارِکْ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَّعَلٰٓی

اٰلِ مُحَمَّدٍ کَمَا بَارَکْتَ عَلٰٓی

اِبْرَاھِیْمَ وَعَلٰٓی اٰلِ اِبْرَاھِیْمَ

اِنَّکَ حَمِیْدٌ مَّجِیْدٌ ۵

نام کتاب: المدلل شرح المطول (اردو)

شارح: حضرت علامہ مولانا مفتی یار محمد خان مدظلہ

صدر مدرس جامعہ اسلامیہ، حضرت سلطان باہو ٹرسٹ برمنگھم (یو۔کے)

ناظر: حضرت مولانا الحاج الحافظ قاضی سعید الرحمٰن قادری زید مجدہ

ناظم اعلیٰ ادارہ فیضان رسالت پیر مہر علی شاہ ٹاؤن راولپنڈی

نظر ثانی: مولانا علامہ ریاض احمد اویسی سینئر مدرس جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور

☆ بعض معاملات میں معاونت پر شکریہ

☆ حضرت علامہ صاحبزادہ محمد عبدالمالک صاحب (میانوالی)

☆ حضرت علامہ مولانا محمد علی صاحب ☆ محترم جناب راشد اشرف صاحب

تعداد: 2200، باراول ۱۴۳۳ھ ۲۰۱۲ء

خصوصی تعاون: جامعہ اسلامیہ حضرت سلطان باہو ٹرسٹ برمنگھم (یو۔کے)

مکتبہ اشرفیہ مرید کے ضلع شیخوپورہ (پاکستان)

Moulana Yaar Muhammad Qadri
head Teacher
Jamia Islamia, Hazrat Sultan Bahu Trust
17-Ombersly Road Balsall Heath
Birmingham (U.K)
Tel: 0044-7812082398

الانتساب

پیر طریقت رہبر شریعت

حضرت الحاج صوفی خواجہ محمد اسلم ثانی

زری زر بخت نقشبندی مجددی رحمۃ اللہ تعالی

محترم ارشد بیگ، محترم جناب ظفر بیگ،

خلفائے حضرت صاحب (علیہ الرحمۃ)

آستانہ عالیہ شاد پور شریف جہلم (پاکستان)

منجانب:

شارح مفتی یار محمد خان قادری

حرف تابش

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم امّا بعد

انسان جو رب جلیل کی عقل و خرد رکھنے والی مخلوق ہے۔ وہ طبیعت و فطرت سمیت حیات کے تمام شعبوں میں محتاج ہے۔ جب تک وہ حصول اوطار ابدیہ اور ضروریہ میں اپنے ہم جنس انسان کے ساتھ شریک نہ ہو اپنی کوئی ضرورت و حاجت کے پورا کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکتا۔ لباس، غذا غرضیکہ رہائش و ازدواجی زندگی سمیت حوائج ضروریہ میں اپنے ہم جنس کا محتاج ہے اور اس کی ضرورت شدت سے محسوس کرتا ہے۔ یہ تعاون اور شرکت اُس وقت اور زیادہ محسوس کرے گا جب اپنے مافی الضمیر سے مطلع ہوگا۔ اس کے بغیر ناممکن ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ضروریات کے پیش نظر ہر شخص اپنے ساتھی کو مافی الضمیر سے مطلع کرے۔ اس کے ذرائع کئی ہو سکتے ہیں۔ اشارۃً کنایۃً طریق کتابت و عبارت، ان طریق سے کوئی ایک راستہ اسے منہا ہوگا۔ لیکن اشارہ نے محسوسات، بصر اور موجودگی لازم آتی ہے۔ اس کے بغیر اشارہ ممکن نہیں کتابت کے لئے قلم و دوات آلات و حرکات، غیر ضروری یہ بھی مشقت ہے جو ہر شخص کے بس میں نہیں۔ ایک ہی طریقہ باقی رہ جاتا ہے جو اس ضرورت کو پورا کر سکتا ہے اور وہ بیان ہے۔

رب العزت نے فرمان۔ **خلق الانسان علمه البیان**

کی روشنی میں اس پر مزید لکھا جا سکتا ہے۔ مگر وہ نص صریح کے بعد سورج کو چراغ دکھانے کے مترادف ہوگا۔

کتاب مقدس قرآن مجید فرمان حمید معرفت الٰہی اور صدق رسالت کا اعجاز ہے۔ جو فصاحت و بلاغت کے اعتبار سے اپنی مثال آپ ہے۔ قرآن مجید کے پڑھنے کا لطف بھی تب ہی حاصل ہوگا جب فصاحت و بلاغت کے فن سے آشنائی حاصل ہوگی۔ جو اس فن لطیف سے ناواقف ہے وہ تلذذ اور حلاوت حاصل نہیں کر سکتا۔ اس لئے قرآن مجید کے اعجاز سے واقفیت

حقیقی معنوں میں تبھی حاصل ہوگی جب کوئی ان علوم میں دسترس حاصل کرے گا۔ اللہ کے کلام کے محاسن وفضائل اس پر کھلتے جائیں گے چنانچہ وہ کلام مقدسہ کو اغلاط سے محفوظ رکھ سکے گا۔

مختصر المعانی شرح تلخیص المفتاح مصنفہ علامہ سعد الدین مسعود تفتازانی جو قطب الدین رازی کے فیض یافتہ تھے انہوں نے اس میں مہارت تامہ حاصل کی اور دور دور تک اُن کی شہرت پھیلی تو بکثرت لوگوں نے ان سے علم حاصل کیا۔

دور حاضر میں اردو میں ایسی شرح کی ضرورت تھی جو تمام ضروریات کو پورا کرے۔ کام اتنا سہل نہ تھا مگر حضرت مولانا عالمہ الحاج الحافظ مفتی یار محمد خان قادری مدظلہ فاضل جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور پاکستان جو نہایت معروف ترین عالم ومحقق، اور جامعہ اسلامیہ سلطان باہو فرسٹ برمنگھم لندن کے صدر مدرس ہیں۔ یورپ میں رہتے ہوئے دینی ذوق رکھنے والوں کو علم سے آشنا کرتے ہیں۔ اُنہوں نے وقت نکال کر اردو ترجمہ پیش کیا ہے۔ جو قارئین کے لئے نادر تحفہ ہے۔ مفتی صاحب کی وہ کتب جو خصوصیت سے بین الاقوامی سطح پر مدارس میں داخل نصاب ہیں۔ یہ ہیں:

☆ شرح دیوان حماسہ (اردو) ☆ شرح المطول (أردو) ☆ المدلل شرح المطول عربی، دیوان المتنبی اردو، مشکوۃ الحواشی، شرح السراجی (عربی)، شرح شرح التہذیب أردو، شرح مختصر المعانی أردو، انوار قادری شرح ابیات فارسی،)(منظوم) در میراث اُن کا ذوق بیان وتحریر سلامت رہے تو اُن سے بجا توقع کی جاسکتی ہے کہ وہ آئندہ بھی اپنی علمی کاوشوں سے قارئین کو محظوظ فرما کر عند اللہ ماجور ہوں گے۔ (انشاء اللہ العزیز)

ناشر: محمد منشا تابش قصوری

جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور (پاکستان)

لیلۃ القدر ۲۷ رمضان المبارک ۱۴۲۳ھ

کلمہ تحسین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الصلوٰۃ والسلام علیک یارسول اللہ   وعلیٰ الک وآصحابک یا حبیب اللہ

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

اما بعد شمع شبستان سنیت حضرت علامہ صاجزادہ محمد عبد المالک زیدہ مجدہ و شرفہ انگلینڈ کے تبلیغی دورے پر تشریف لے گئے تو وہاں آپکی ملاقات کئی علماء و پیران عظام سے ہوئی واپسی پر آپ شعبہ درس نظامی کی مشہور وادق کتاب جو کہ فصاحت و بلاغت کے موضوع پر لکھی جانے والی ''المدلل شرح المطول'' کی اردو شرح بھی ساتھ لائے جو کہ جامع المعقول و المنقول حضرت علامہ مفتی یار محمد خان قادری طال اللہ عمرہ کی علمی کاوش ہے۔ قبلہ استاذیم صاحب نے مجھے حکم دیا کہ آپ دیکھیں اور ساتھ ہی کمپوزنگ کی بھی اہم ذمہ داری سونپی۔ جب میں نے یہ کتاب دیکھی تو میرے منہ سے بے ساختہ دعائیہ کلمہ مترجم کیلئے نکلا'' اللھم زد فزد'' علم وحقیقت کے سمندر میں انمول موتی نکال کر پڑھنے والے طلباء میں احسان عظیم فرمایا اگر اس طرح عرض کروں کہ اس قحط الرجال کے دور میں اتنے عمدۃ المحققین و مدققین حضرات موجود ہیں تو بے جا نہ ہوگا۔ آج مادیت کے دور میں جس میں ہم گزر رہے ہیں جہاں مسلمانوں میں بہت سی خرابیاں پیدا ہوگئی ہیں وہاں علمی ذوق وشوق بھی تیزی سے تنزلی کی طرف رواں دواں ہے۔

لیکن کچھ خوف خدا رکھنے والے علماء وسجادہ نشین صاحبان موجود ہیں جنہوں نے فقط

رضائے الٰہی کی خاطر علم وحکمت کے چراغ روشن کئے ہوئے ہیں جو تشنگان علم کیلئے راہ نور ہیں کہ حضرت علامہ مفتی یار محمد خان قادری زیدہ مجدہ وشرفہ پر حضرت سلطان باہو کے سجادہ نشین پیر سلطان فیاض الحسن سروری قادری اور سلطان نیاز الحسن سروری قادری وانکے آباؤ اجداد کا خاص کرم وخصوصی توجہ ہے آپ سے اللہ پاک اہم علمی کام لے رہا ہے۔ اس سے قبل حضرت مفتی صاحب بے شمار درسی کتب کا اردو کے علاوہ عربی و فارسی میں بھی تراجم کرچکے ہیں جس سے عرب وعجم کے علماء وطلباء استفادہ کررہے ہیں مفتی صاحب کااور کئی درسی کتب پر کام جاری ہے۔ اس کے علاوہ آپ جامعہ اسلامیہ سلطان باہو ٹرسٹ برمنگھم انگلینڈ مسند افتاء تدریس پر اپنے زندگی کے قیمتی لحات بسر کررہے ہیں۔

میری دعا ہے کہ آپ کی تمام کتب مدرسین وطلباء کیلئے نافع فرمائے اور قیامت تک کیلئے آپکے اس صدقہ جاریہ سے فائدہ ہوتا رہے۔

آمین بجاہ النبی الکریم ﷺ

ابوالعرفان حافظ محمد علی اعظمی

عمید: مدرسۃ العلوم الشرعیۃ الکلیۃ الغوثیۃ

میانوالی، پاکستان

0331 720 3196

قولہ الحمد للہ الذی الھمنا حقائق المعانی و دقائق البیان الحمد میں ،الف، لام، پر دو مشہور مذہب ہیں ۔یا تو ،الف ،لام، جنس کا ہے یا پھر استغراق کا۔ علامہ تفتازانی کے نزدیک ،الف، لام، جنس کا ہے اور میر سید شریف جرجانی کے نزدیک ،الف، لام، استغراق کا ہے ۔اور للہ پر ،الف، لام، اختصاص کا ہے تو اب معنی یہ ہوگا جنس حمد اللہ تعالیٰ کیلئے خاص ہے اور ال جنس کا استغراق کو مستلزم ہوتا ہے اور لفظ للہ میں لام اختصاص کیلئے ہونے کی وجہ اب معنی یہ ہوگا کہ جنس حمد اللہ کیلئے خاص ہے۔اور یہ صفت غیر اللہ میں نہیں پائی جائیگی تو جب جنس حمد اللہ تعالیٰ کے سوا کسی دوسرے میں نہیں پائی جائیگی تو الوھیت جو اللہ تعالی کی عظیم صنعت ہے وہ کسی غیر اللہ میں کیسے پائی جاسکتی ہے۔ لہذا الحمدللہ سے یہ ثابت ہوگیا کہ اللہ سبحانہ و تعالی ایک ہے

الذی اَلْھَمَنَا۔ یہاں سے مصنف اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی صفت کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جس نے ہمیں حقائق معانی اور دقائق بیان سمجھنے کی توفیق عطا فرمائی ۔ الھمنا الھام سے مشق ہے جسکا مطلب ہے کسی شے کا بغیر نظر وفکر کے ذھن میں ڈال دینا ۔ حقائق حقیقت کی جمع ہے حقیقت کے معنی اصل کے ہوتے ہیں تو اب معنٰی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے اصل معانی کے سمجھنے کی ہمیں کو توفیق عطا فرمائی معانی یہ معنٰی کی جمع ہے معانی کے کئی اصول اور فروع ہیں۔ اصول کے آنے سے فروع آجاتے ہیں لیکن فروع کے آنے سے اصول کا آنا ضروری نہیں ہوتا ۔ دقائق دقیقہ کی جمع ہے دقیقہ اس شئ کو کہتے ہیں جو من کل الوجوہ پوشیدہ ہوتو اب معنی یہ ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ نے پوشیدہ چیزوں کے بیان کو ہمارے دلوں میں اتار دیا ہے اور جو چیزیں پوشیدہ تھیں انہیں ہمارے لئے آسان فرمادیا ہے۔ یہاں پر ایک اعتراض

ہوتا ہے کہ مصنف نے معانی کیساتھ حقائق کا اور بیان کیساتھ دقائق کا کیوں استعمال فرمایا؟ اس کے برعکس کیوں نہیں کہا۔تو جواب یہ ہے معانی کا تعلق صرف عالم کیساتھ ہوتا اور بیان کا تعلق غیر کیساتھ بھی ہوتا ہے اور خود سمجھنا بنسبت دوسروں کے سمجھانے سے آسان ہوتا ہے تو یہاں پر معانی کا تعلق حقائق اور بیان کا تعلق دقائق سے ہوا اس لئے مصنف نے اس طرح بیان کو اختیار فرمایا۔ اور یہاں معانی اور بیان کا ذکر براعت استھلال کے طور پر ہے براعت استھلال اسے کہتے ہیں کہ خطبہ میں ایسے الفاظ کا استعمال کرنا جنکا تعلق مقصود کیساتھ ہوتو معانی اور بیان کا تعلق مقصود کیساتھ ہے ان دونو ں کا بیان آگے آئے گا۔

قولہ وخصصنا ببدائع الایادی وروائع الاحسان اس کا عطف الھمنا پر ہے۔ بدائع بدیع کی جمع ہے جس کا معنیٰ ہے عجیب چیز۔ ایادی جمع الجمع ہے جسکے معنیٰ نعمت کے ہوتے ہیں ید(ہاتھ) اسکی جمع اَیدیْ اور اسکی جمع ایادی ہے اہل عرب ایادی بول کر نعمت مراد لیتے ہیں اس لئے مصنف نے یہاں پر ایدی کی جمع ایادی کا استعمال کیاہے اور یہ مجاز مرسل ہے کیونکہ نعمت بھی اکثر ہاتھ سے دی جاتی ہیں اور یہ صفت کی اضافت موصوف کے قبیل سے ہے۔تو اب معنیٰ ہو گا کہ وہ اللہ جس نے خاص کیا ہمیں ایسی نعمتوں کے ساتھ جو عجیب ہیں ۔روائع رائع یا رائعۃ'' کی جمع ہے اور روع یا ریْع سے مشق ہے اگر یہ رائع سے مشق ہو تو اس کا معنیٰ عجیب کے ہوتا ہے اور اگر رائعۃ'' سے ہوتو اس کا معنیٰ بڑھنے والا ہے اور یہ بھی اضافت الصفت الی الموصوف کے قبیل سے ہے۔تو اب معنیٰ یہ ہو گا کہ وہ اللہ جس نے ہمیں خاص کیا ایسے احسان کے ساتھ جو عجیب ہیں یا بڑھنے والے ہیں۔ یہاں پر دو اعتراض ہیں پہلا اعتراض یہ ہے کہ بدائع الایادی اور روائع الاحسان دونوں میں صفت کی

ضافت موصوف کی طرف ہے تو پھر کیا وجہ ہے کہ اول میں یعنی بدائع الایادی میں صفت اور موصوف دونوں کو جمع لایا مگر روائع الاحسان میں موصوف کو مفرد ذکر کیا ۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ احسان مصدر ہے اور مصدر کا اطلاق قلیل اور کثیر دونوں پر ہوتا ہے ۔گویا دونوں میں موصوف جمع ہی ہے دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ید کی جمع أیدی مگر مصنف نے بجائے جمع لانے کہ جمع الجمع ذکر کیا جو کہ ایادی ہے اس کا جواب یہ ہے ایادی سے مراد نعمتیں ہیں اور عرب محاورہ میں ایادی بول کر نعمتیں مراد لیتے ہیں اس لئے یہاں پر صاحب کتاب نے ایدی نہ ذکر کر کے ایادی کا استعمال کیا

أَتْقَنَ بحكمته نظام العالم ۔ یہ جملہ مستانفہ ہے اس لئے یہاں پر وَ کا ذکر نہیں ہوا اور جملہ مستانفہ سوال مقدر کا جواب ہوا کرتا ہے تو سوال مقدر یہ ہے کہ آپ نے دعوی کیا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو اپنی نعمتوں کے ساتھ خاص کیا تو وہ خاص نعمتیں کیا ہیں تو مذکورہ بالا عبارت اسی کا جواب ہے اتقن اتقان سے ہے جس کا معنی پختہ کرنے کے ہیں اور نظام پرونے کو کہتے ہیں اور نظام عالم ہر اس شئی کو کہتے ہیں جس سے عالم کا نظام اور کاروبار چلتا ہے۔ گویا اللہ تعالیٰ نے نظام عالم کو اس کے حال کے مطابق بنایا وہ اس طرح کہ انسان کو اللہ تعالیٰ نے اپنی عبادت کے لئے پیدا فرمایااور عبادت اصل میں اسی وقت ہوگی جب ہم اللہ تعالیٰ کو پہچانیں اور اللہ تعالیٰ نے اپنی معرفت اور پہچان کیلئے زمین و آسمان کی تخلیق فرمائی اور ہمیں ان کا علم وعرفان عطا فرمایا۔

وَاَوْرَدَ برأفته فِرَق الا نعام اللہ تعالیٰ کی رحمت لوگوں پر مختلف طریقوں پر ہے ۔اور احسان اور انعام کا مطلب بھی یہی ہے اللہ تعالیٰ نے ہر ایک کو ایک طرح کی نعمتوں اور

رحمتوں سے مالا مال نہیں کیا بلکہ مختلف لوگوں کو مختلف رحمتوں سے نوازا۔ صلوٰۃ نازل ہو نبی محمد ﷺ ۔ پر محمد یا تو بدل ہے یا عطف بیان نبی سے یعنی اے محمد ﷺ جو اچھے ہیں اصل بخشش اور سخاوت سے اور لوگوں کی بخشش فرمانے والے ہیں۔ یہاں پر بخشش سے مراد حضور ﷺ کے جدِامجد حضرت ہاشم ہیں چونکہ سارے بنو ہاشم حضرت ہاشم ہی کی اولاد ہیں آگے کہا کہ اے محمد ﷺ جو اشرف ہیں ۔

اِفْتَتَحَ کتابَہٗ سے شارح کی عبارت شروع ہوتی ہے شارح جب بھی کسی متن کی شرح کرتا ہے تو اس کی مختلف اغراض ہوتی ہیں ۔ کبھی ماتن پر کوئی اعتراض ہوتا ہے اور شارح اس کا جواب دیتا ہے کبھی ماتن نے کوئی مسئلہ بیان کیا اور دلیل نہیں دی تو شارح اس کی دلیل دیتا ہے ۔ کبھی یہ ہوتا ہے شارح خود ماتن پر اعتراض کرتا ہے مگر یہاں پر غرض ماتن پر اعتراض ہوا جسکا شارح جواب دیتے ہیں۔ اعتراض۔ حدیث پاک میں آیا ہے کہ کتاب کو بسم اللہ اور الحمد دونوں سے شروع کرنے کا حکم آیا ہے تو ماتن نے اس کتاب کو بسم اللہ سے شروع کیا الحمد للہ سے کیوں نہیں کیا تو شارح جواب دیتے ہیں کہ مصنف نے حقیقت میں اپنی کتاب کو الحمد للہ ہی سے شروع کیا اور بسم اللہ کو محض برکت کیلئے ذکر کر دیا۔ لہٰذا بسم اللہ اور الحمد للہ والی دونوں حدیثوں پر عمل ہوا۔ اور اگر بسم اللہ کتاب کا جزء ہوتی تو اعتراض تھا کہ مصنف نے کتاب کو بسم اللہ سے شروع کیا نہ الحمد للہ سے۔ کتابہ میں کتاب سے کیا مراد ہے جواب یہ ہے کہ خطبہ سے مراد اگر خطبہ الحاقیہ ہے تو کتاب سے مراد وہ مسودہ ہے جو مصنف نے پہلے لکھ دیا اور کتاب خارج میں موجود ہے۔ اگر خطبہ بتدائیہ ہے تو کتاب سے مراد وہ کتاب جو مصنف کے ذہن میں موجود ہے اگرچہ خارج میں نہیں پائی جاتی۔

اداءً لحق شئی مما یحب ۔ یہاں سے مصنف نے کتاب کو حمد سے شروع کرنے کی خاص وجہ بیان کی کیونکہ عموماً کتاب کو حمد سے شروع کرنے کی تین وجوہ بیان کی جاتی ہیں۔ اول قرآن پاک کی موافقت دوسرا حدیث پاک کی متابعت اور تیسرا سلف صالحین کی اطاعت کرنے کیلئے مگر مصنف نے یہاں پر اپنی خاص وجہ بیان کی اور فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنا خاص انعام فرمایا اور نعمتوں کا شکر ادا کرنا ضروری ہوتا ہے اس لئے مصنف نے اپنی کتاب کو یہاں پر حمد سے شروع کیا تا کہ حکم کتاب، حدیث اور سلف صالحین کے طریقہ پر عمل کرتے ہوئے نعمتوں کا شکر بھی ادا ہو جائے۔

مما یحب علیه من شکر نعمائه ترکیب میں حرف ''مما'' من ما تھا ''ما'' موصولہ ہے۔ من مخاطب علیہ کا بیان ہے۔ ترجمہ کیونکہ نعمت کا شکر ادا کرنا انسان پر واجب ہوتا ہے۔

تشریح یہاں سے مصنف علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اپنی کتاب کو خداوند قدوس کی حمد سے شروع اسلئے کیا تا کہ رب نے جو نعمتیں ہمیں عطا فرمائیں ان کا شکر بھی ادا ہو جائے جو انسان پر واجب ہے۔

التی تالیف ھذ المختصر اس مختصر تالیف کے ذریعے خدا کا شکر ادا ہو جائے۔ مصنف نے یہاں سے ایک سوال مقدر کا جواب دیا۔ سوال یہ ہوا کہ شکر تو نعمت کا ہوتا ہے اور وہ نعمت علم ہے نہ کہ تالیف تو جواب دیا تالیف اگرچہ نعمت نہیں مگر بغیر علم کے تالیف کا تصور بھی نہیں۔ لہٰذا تالیف کو علم مستلزم ہے تو گویا تالیف پر شکر ادا کرنا علم کا شکر ہے۔

والحمد هو الثناء باللسان علی الجمیل

یہاں سے شارح حمد کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں حمد یہ ہے کہ انسان زبان سے خوبیوں پر اختیاری طور پر تعریف کرے۔ تو اب یہاں اعتراض ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ بھی اپنے بندوں کی حمد بیان کرتا ہے مگر وہ تو زبان سے پاک ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ زبان سے مراد اصل زبان جو گوشت کا ٹکڑا ہے وہ نہیں بلکہ اس سے مراد مایصدر منہ الکلام ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کیلئے محال نہیں ہے جیسا کہ قرآن مجید کیلئے کہا جاتا ہے یہ اللہ کا کلام ہے۔ **والشکر فِعل**'': اب یہاں سے شارح شکر کو بیان کرتے ہیں کہ شکر اس فعل کو کہتے ہیں جو تعظیم منعم کی خبر دیتا ہو اور اس فعل کی علت انعام ہو۔ اور اگر اس کی علت نہیں تو پھر وہ شکر نہیں۔

سواء کان ذِکْراً باللسان اور اعتقاداً: یہاں سے شارح شکر کی تقسیم کرتے ہیں اور کہتے ہیں شکر زبان سے ہو یا پھر اعتقاد اور محبت سے ہو یعنی دل کا فعل ہو یا عمل کا ہو یہاں پر اعتقاد کیساتھ محبت کی قید اس لئے لگائی کہ اگر اعتقاد کیساتھ محبت نہ ہو تو اسے شکر نہیں کہیں گے۔ اور شکر میں جو فعل کا ذکر ہے اس سے اصل فعل مراد نہیں ہے بلکہ یہاں پر مایصدر عن الشئ مراد ہے جو شکر کی تینوں قسموں میں شامل ہے۔ زبان کیساتھ ذکر ہو یا دل میں اعتقاد ہو یا عمل اور خدمت ہو اور اس میں تقسیم الشی الی نفسہ والی غیرہ لازم نہیں آئیگی۔

فمورد الحمد هو اللسان۔ اسمیں ''فا'' تفسیریہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ مابعد کا علم ماقبل سے ہو چکا ہے اور وہ یہ ہے کہ حمد مورد لسان ہے مگر شکر کا تعلق لسان اور غیر لسان دونوں سے ہوتا ہے۔ فالحمد اعم: اس میں فاتفریعیۃ یہ تعریف پر تفریع ہے کیونکہ اس سے قبل حمد کی تعریف ہو چکی ہے یعنی کہ حمد باعتبار تعلق کے عام اور باعتبار مورد کے خاص ہے۔ اور

شکر بالعکس ہے۔

و من هٰهُنَا تحقق یہاں سے شارح کی دو غرضیں ہیں اول غرض حمد اور شکر دونوں میں نسبت کا بیان جو عام خاص من وجہ کی نسبت ہے۔ اور دوم ایک اعتراض کا جواب۔ اعتراض حمد اور شکر دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ کبھی ایک ساتھ جمع ہوجاتے ہیں اور کبھی جمع نہیں ہوتے۔ کبھی صرف حمد کا وجود ہوتا ہے اور کبھی صرف شکر کا تو شارح نے بیان کیا کہ یہاں پر حمد اور شکر دونوں جمع ہیں۔ و اللہ اسم للذاتِ الواجب الوجود۔ لیھذا یہاں سے شارح لفظ اللہ کی تشریح کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ لفظ اللہ اس ذات واجب الوجود کیلئے مختص ہے۔ لفظ اللہ میں علامہ تفتازانی اورعلامہ بیضاوی کا مشہور اختلاف ہے۔ علامہ تفتازانی کے نزدیک لفظ اللہ وضع کے اعتبار سے علم ہے اور جزی حقیقی ہے اور وضع کے لحاظ سے اس میں تکثیر محال ہے اور علامہ بیضاوی کہتے ہیں کہ لفظ اللہ وضع کے لحاظ سے کلی ہے اور اس میں تکثر ممکن ہے۔ لیکن غلبہ کی وجہ سے علم بن گیا ہے۔ جیسے ابن عباس کہ وضع کے اعتبار سے تو کلی ہے کہ ہر عباس کے بیٹے کو ابن عباس کہیں گے۔ لیکن غلبہ کے اعتبار سے اب وہ علم بن گیا لہٰذا جب بھی ابن عباس بولا جائیگا تو حضرت عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما ہی مراد ہوں گے نہ کہ غیر۔ پھر یہاں پر علامہ تفتازانی نے بیان کیا کہ لفظ اللہ اسم ہے ذات کا بعینہ۔ اسم کے تین معانی مراد ہوتے ہیں۔ ا۔ جو فعل اور حرف کے مقابلے میں ہوتا ہے۔۲۔ جو صفت کے مقابلے میں ہوتا ہے اور تیسرا جسے لقب کہتے ہیں اور وہی تیسرا معنی یہاں مراد ہے تو لیھذا معنی یہ ہوگا کہ لفظ اللہ وضع کے لحاظ سے علم ہے جو لفظ اللہ کیلئے اسم ذات ہے اورواجب الوجود وضع میں داخل نہیں ہے۔ یہ صرف ذات کے تعین کیلئے ذکر کیا ہے کیونکہ واجب الوجود

اور المستحق یہ کلی ہیں نہ جزی۔

ولذالو یقل الحمد للخالق او الرازق یہاں سے شارح اب وجہ بیان کرتے ہیں کہ لفظ اللہ اسم ہے اور وضع کے لحاظ سے علم ہے نہ کہ صفت اس لئے مصنف نے خطبے میں وہ الفاظ ذکر نہیں کئے جو صفت پر دلالت کرتے ہیں جیسے خالق اور رازق کیونکہ یہ مشتق پر حکم ہوتا اور حکم کی علت مشتق کا مبدا ہوتا ہے۔ پھر ہوا مطلب ہوا کہ اللہ تعالیٰ اس وصف کے لحاظ سے حمد کا استحقاق حاصل ہے اور کسی وصف کے لحاظ سے حمد کا مستحق نہیں تو اختصاص کا وہم پڑتا ہے لیھذا اگر یہ مان لیا جائے لفظ اللہ وضع کے لحاظ سے عَلَم ہے لہذا اس پر بھی اعتراض ہوگا اور خرابی لازم آئیگی۔ اب واضح ہو گیا کہ لفظ اللہ وضع کے لحاظ سے علم ہے وصف نہیں۔

مما یو ھم اختصاص استحقاقہ الحمد: اب یہاں سے شارح بیان کرتے ہیں کہ محض وہم کی وجہ سے الحمد للخالق یا للرزاق نہیں کہا بلکہ الحمد للہ کہا۔ یہاں پر شارح نے یوھم کا لفظ استعمال کیا ہے بات ایہام کمزور بات کو کہتے ہیں۔ حالانکہ مبداء اشتیاق یہ حکم کی علت مبدا کا ہوتا ہے وہ تو تحقیق ہے پھر شارح نے ایہام کا لفظ کیوں ذکر کیا تو شارح نے اختصاص کا لفظ ذکر کر کے جواب دیا کہ اختصاص کا ابھام ہے۔ کیونکہ مشتق پر جو حکم کی علت مبداءِ اشتقاق ہوتا ہے لیکن اس قاعدے میں تو صرف مشتق پر حکم ہے اس کی علت مبدا ہے مگر یہ حصر نہیں کہ اس کی علت مبدا ہی ہے اور کوئی علت نہیں بن سکتی۔ جیسے قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا و السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما: یہاں پر قطع ید کی علت سرقہ ہے مگر یہ لازم نہیں آتا کہ ہر جگہ قطع ید کی علت سرقہ ہی ہو بلکہ کوئی دوسری علت بھی ہو سکتی

ہے۔

بل انما تعرض لانعام: یہاں سے شارح ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے تم نے کہا کہ ماتن نے وصف کا ذکر نہیں کیا بلکہ ذات کا ذکر کیا ہے تو یہاں تو تعرض الانعام کہہ کر ماتن نے وصف کا ذکر کیا جواب یہ ہے پہلے ذات کا ذکر کیا پھر وصف کا ذکر کیا لیھذا ، ذات اور وصف دونوں کا ذکر آگیا جس سے معلوم ہوا اللہ تعالیٰ ذات اور وصف دونوں کے اعتبار سے حمد کا مستحق ہے۔

وَ قَدَّمَ الحَمْدَ لِاقتِضَاءِ المَقَامِ: یہاں سے شارح ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں اعتراض یہ ہے لفظ اللہ کی دلالت ذات پر ہے اور حمد کی دلالت وصف پر ہے اور ذات وصف سے مقدم ہوتی ہے۔ لہٰذا پہلے اللہ کا ذکر کرتے بعد میں حمد وصف کا تذکرہ ہوتا یہاں بالعکس کیوں ہے؟۔ شارح نے جوابدیا کہ یہ کتاب علم بلاغت کی ہے اور بلیغ آدمی حال اور مقام کی رعایت کرتا ہے نہ کہ ذات کی اور یہ مقام مقامِ حمد ہے۔ لہٰذا مقتضیٰ یہ ہے کہ پہلے حمد کا ذکر کریں۔ اس لئے ماتن نے حمد کو مقدم کیا۔ یہاں پر پھر اس جواب پر اعتراض ہوا کہ ٹھیک ہے مقام حمد کی رعایت کرتے ہوئے حمد کو مقدم کیا تو حمد صرف الحمد سے تو نہیں ہوتی بلکہ الحمد اور للہ دونوں سے ہوتی ہے تو جب دونوں سے حمد ہوتی ہے لفظ اللہ کو مقدم کر سکتے تھے کیونکہ یہ دونوں حمد کیا اجزاء ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ حمد اور اللہ دونوں حمد کے اجزاء ہیں مگر حمد کو مقدم کرنے میں مزید اہتمام ہے کیونکہ حمد کی دلالت حمد پر مطابقی ہے اور لفظ اللہ کی دلالت حمد پر مطابقی نہیں۔ اس لئے حمد کو لفظ اللہ پر مقدم کیا۔ أَن صَاحِبَ الكَشَّافِ قَدْ صَرَّحَ یہاں پر شارح ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ الحمد للہ کی جگہ للہ الحمد

کہتے تو اسمیں مقام کی رعایت بھی ہو جاتی اور ساتھ ہی ساتھ حصر کا معنی بھی ہو جاتا کہ حمد صرف للہ کیلئے ہے مگر ماتن نے ایسا نہیں کیا تو اس کا جواب یہ ہے الحمد للہ میں بھی حصر ہے وہ اس طرح کے الحمد میں لام اختصاص کا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ حمد کا استحقاق صرف اللہ تبارک و تعالیٰ کی ذات گرامی کو ہے کیونکہ اختصاص کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مایوجد فیہ و لا یوجد فی غیرہ۔

وبھذا یَظْھَرُ اَنَّ مَا ذَھَبَ اِلَیْہُ: یہاں سے شارح علیہ الرحمۃ بیان کرتے ہیں کہ صاحب کشاف نے کہا کہ الحمد للہ میں بھی حصر ہے مگر اس پر اعتراض یہ ہے کہ صاحب کشاف اور علامہ تفتازانی کے نزدیک الحمد میں ،الف ،لام، جنس کا ہے میر سید صاحب کے نزدیک الف لام استغراق کیلئے ہے مگر اس کی وجہ کیا ہے کہ صاحب کشاف کے نزدیک ،الف، لام، جنس کا ہے نہ کہ استغراق کا تو اس کہ وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ صاحب کشاف معتزلی ہیں اور معتزلیوں کے نزدیک الحمد میں ،الف ،لام، جنس کا ہی ہے نہ کہ استغراق کا۔ اگر، الف ،لام استغراق کا مان لیا جائے تو اب معنی یہ ہو گا کہ ہر طرح کی حمدیں اللہ تعالیٰ کیلئے خاص ہیں اور یہ معتزلہ نہیں مانتے ان کے نزدیک افعال اختیاریہ کے خالق خود بندے ہوتے ہیں اور جب ان افعال پر حمد ہوتی ہے۔ تو وہ حمد اللہ کیلئے نہیں بلکہ بندے کیلئے ہوتی ہے لیکن، الف ،لام، جنس کا ہو تب معتزلہ کے مذہب کے خلاف نہیں چونکہ جنس کیلئے ایک یا دوفرد کافی ہوتے ہے۔ شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہ اعتزال پر مبنی نہیں بلکہ ایک اور نکتے پر ہے وہ یہ ہے کہ جو صاحب کشاف نے کہا کہ الحمد للہ میں بھی اختصاص اور حصر ہے تو معنی ہوگا کہ جنس حمد مختص ہے اللہ تعالیٰ کیلئے اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب حمد کا ہر فرد اللہ تعالیٰ کیلئے مختص ہو اور اگر حمد

کا کوئی فرد اس کے غیر میں بھی پایا جائے تو جنس اس کے ضمن میں بھی پائی جائیگی تو معلوم ہوا کہ اعتزال پر مبنی نہیں اگر یہ اعتزال پر مبنی ہوتا تو صاحب کشاف اختصاص کا قول نہ کرتے اور اگر اعتزال پر مبنی مان لیا جائے تو پھر جس طرح استغراق معتزلہ کے مذہب کے خلاف ہے اس طرح جنس بھی معتزلہ کے مذہب کے خلاف ہے کیونکہ جنس لام جنس استغراق کو مستلزم ہے اور مطلب یہی ہوگا کہ تمام حمد اللہ تعالیٰ کیلئے ہے اور علامہ تفتازانی کا بھی مطلب یہی ہے کہ نہ استغراق معتزلہ کے خلاف ہے اور نہ جنس واختصاص معتزلہ کے مذہب کے خلاف اور جہاں پر معتزلہ افعال اختیاریہ کے خالق بندوں کو مانتے ہیں تو وہاں پر بھی یہی مانتے ہیں کہ اصل حمد تو اللہ تعالیٰ کیلئے ہی ہوتی ہے نہ کے بندوں کیلئے اگرچہ ظاہری طور پر ان افعال کا صدور بندوں سے ہوتا ہے مگر حقیقت میں اللہ تعالیٰ ہی بندوں کو طاقت عطا فرمانے والا ہے۔

صاحب کشاف حنفی ہے مگر مذہب اس کا معتزلہ کا ہے اس لئے اس نے حنفی مذہب میں بہت تحریف کی اور معتزلہ مذہب حنفی علماء سے بہت طریقوں سے منوایا یہ لغت کا امام تھا اور کہتا تھا کہ اس لفظ کا لغوی معنی یہ ہے اور یہ معنی تو اللہ تعالیٰ کی ذات میں متصور نہیں ہوگا اور اصل میں اللہ تعالیٰ کی صفت کا انکار کرجاتا کیونکہ معتزلہ اللہ تعالیٰ کی صفات کا انکار کرتے ہیں۔ مثلاً کہتے ہیں کہ رحمت کا لغوی معنی رقت قلب ہے اور اللہ تعالیٰ قلب سے پاک ہے۔ اس لئے یہ اللہ تعالیٰ پر متصور نہیں ہوسکتا اس کے نزدیک اللہ تعالیٰ رحیم مجازاً ہے اس کی وجہ سے بہت سے قدیم علماء کے قدم پھسل گئے ۔ صاحب روح المعانی نے اس کا رد کیا اور کہا کہ صاحب کشاف نے جو الحمد میں ،الف ،لام، جنس کا کہا ہے اس کی وجہ اعتزال ہی ہے اور اگر اس طرح کہیں تو اللہ تعالیٰ کی ساری صفتیں مجازاً ہو جائیں گی کیونکہ ہر صفت کا کوئی نہ کوئی لغوی

معنی ضرور ہے جو اللہ تعالیٰ میں متصور نہیں۔

بل علی اَنَّ الحَمْدَ من المصادر السادة یہاں سے علامہ تفتازانی علیہ الرحمۃ خود اس کی دو وجوہات بیان کرتے ہیں کہ صاحب کشاف نے کیوں ،الف ،لام، جنس کا کہا اور استغراق کا انکار کیا پہلی وجہ یہ ہے کہ الحمد اصل میں نَحْمَدُ حَمْدَ اللّٰہ یا نَحْمَدُ اللہ حمداً ہے اور یہ جملہ فعلیہ ہے۔ اس میں فعل اور فاعل کو حذف کر دیا لیھذا احمد اللہ بن گیا تو حمداً کو فعل اور فاعل کے قائم مقام کر کے مبتدا بنا دیا اور اللہ کو خبر بنا کر جملہ اسمیہ بنا دیا۔ تا کہ دوام ثبات پر دلالت ہو جائے اور یہ دوامِ ثبات وہ نہیں جس میں انقطاع محال ہو بلکہ یہاں پر یہ انقطاع ممکن ہوتا ہے تو اب اس سے شرک لازم نہیں آیگا کیونکہ دوام ثبات جس کا انقطاع محال ہو وہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور جملہ اسمیہ اسی پر دلالت کرتا ہے اور یہ دلالت کسی سبب سے ہوا کرتی ہے۔ اس لئے جملہ فعلیہ سے جملہ اسمیہ بنایا اور الحمد للہ میں جو جملہ ہے یہ فعل کے قائم مقام ہے اور فعل کی دلالت حقیقت پر ہوا کرتی ہے نہ کہ افراد اور استغراق پر تو پھر فعل کے قائم مقام یعنی مصدر کی دلالت بھی حقیقت پر ہو گی نہ کہ افراد اور استغراق پر۔ اور حقیقت پر الف لام جنس کی ہی ہوتی ہے اس لئے صاحب کشاف نے کہا کہ یہاں پر الف لام جنس کا ہے نہ کہ استغراق کا۔ یہاں پر ایک دوسرا خارجی اعتراض ہے کہ؟ آپ کا دعویٰ کہ مصدر فعل کے قائم مقام ہے اور فعل کی دلالت حقیقت پر ہوتی ہے۔ مصدر فعل کے قائم مقام ہے لہٰذا جس طرح فعل کی نسبت فاعل کی طرف ہوتی ہے اور زمانہ ماخوذ ہوتا ہے لیکن مصدر کی نسبت نہ تو فاعل کی طرف ہوتی ہے اور نہ اس میں کوئی زمانہ ماخوذ ہوتا ہے۔ تو اس کا جواب

یہ ہے نائب اصل سے بڑھ تو نہیں سکتا اصل سے کم ہو سکتا ہے تو اگر مصدر کی دلالت استغراق پر ہوتی تو پھر نائب اصل سے بڑھ جاتا کیونکہ استغراق جنس سے بڑھ کر ہے۔

و فیہ نظر لان النّائب مَنَائِب الفعل: یہاں سے شارح پہلی وجہ کو رد کرتے ہیں اور کہتے ہیں یہ دلیل نہیں ہے کیونکہ فعل کے قائم مقام حَمدٌ جو مصدر ہے وہ نکرہ ہے تو حمد کی دلالت حقیقت پر ہوتی ہے اور الف لام کی دلالت استغراق پر اور یہ قائم مقام کے منافی نہیں کیونکہ جو قائم مقام ہے اس کی دلالت استغراق پر نہیں اور جس کی دلالت استغراق پر ہے وہ قائم مقام نہیں۔ مثلاً سلامٌ علیک یہ بھی اصل میں جملہ فعلیہ ہے جو سلمت سلاماً علیک

فالاولی ان کونہٗ یہاں سے شارح دوسری وجہ کو اولیٰ یعنی بہتر بتایا۔ وفیہ نظر سے ایک اعتراض ہوتا ہے جس کی توجہ بعد میں آئیگی۔ اوروہ یہ جب کسی کلمے پر ،الف، لام،آئے تو وہ الف لام جنس کا ہی متبادر ہوتا ہے۔ جب الف لام مصدر پرآئے تو مصدر کی دلالت حقیقت پر ہوتی ہے تو یہاں پر مصدر میں الف لام جنس کا بطریق اولی متبادر ہوتا ہے تو پوری تقریر اس طرح ہو گی کہ الحمد پر الف لام مصدر پر آیا ہے اور استغراق کے قرآئن موجود نہیں ہیں تو الف لام جنس کا بطریق اولیٰ متبادر ہوگا۔ یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ یہاں پر قرینہ موجود نہیں ہے۔ حالانکہ یہاں پر استغراق کا قرینہ موجود ہے تو پھر افراد پر حکم ہوگا تو جب افراد پر حکم ہو اور اس میں کمال درجہ کی حمد ہے اور یہی قرینہ ہے اس کا جواب یہ ہے یہاں پر استغراق کا قرینہ موجود نہیں ہے کیونکہ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ استغراق اور الف لام جنس دونوں کا مطلب ایک ہی ہے۔اور جنس استغراق کومستلزم ہے اور حقیقت میں ،الف ،لام، کی کوئی قسم نہیں ہوتی جنس نہ استغراق نہ عہدِ خارجی اور نہ عہد ذہنی

بلکہ ان سب پر، الف ،لام، کی صرف دلالت ہوا کرتی ہے۔ اور یہ دلالت اس کے مدخول کی حالات پر ہوا کرتی ہے۔ اس کا مدخول معرفہ ہے نہ کہ نکرہ ،الف ،لام کے مدخول اعتبار سے اس سے چار قسمیں ہیں کیونکہ، الف، لام، کے مدخول کا معنی یا تو کلی ہو گا یا افراد ہوں گے اگر معنی کلی ہوگا تو پھر، الف ،لام جنس کا ہے اور اگر افراد ہوں گے تو اگر جمیع افراد مراد ہیں تو الف لام استغراق کا ہوگا اور اگر بعض افراد ہوں اور وہ غیر معین ہوں تو یہ الف لام عہد ذہنی کا ہوگا اور اگر وہ بعض معین ہوں تو پھر، الف، لام، عہد خارجی کا ہوگا۔ اب الحمد میں جو ،الف ،لام ہے اس کا مدخول معرفہ ہے نہ کہ نکرہ اور حمد کی دلالت ۔ اپنے معنی پر ہے اور وہ یہ ہے هو الثناء باللسان علی الجمیل الاختیاری نعمۃ کان او غیرھا اور حمد معنی کلی ہے۔ اس لئے اب، الف،لام، جنس کا ہوگا شارح نے صرف استغراق کی نفی کی ہے نہ کہ عہد ذہنی اور عہد خارجی کی۔ اور وفیہ نظر جو پہلی وجہ پر اعتراض تھا اس کا بھی جواب ہوگیا۔

وما فی علی ما انعم: یہاں سے شارح علی ما انعم میں جو" ما" ہے اس کی تشریح کر رہے ہیں کہ اس میں ما موصولہ نہیں ہے بلکہ یہ ما مصدریہ ہے اور اپنے مدخول کو مصدر کے معنی میں کر دیتا ہے تو یہاں پر انعم فعل کو" ما" نے مصدر کے تاویل میں کر دیا یعنی انعامہ کے معنی ہوگیا۔

لفساد اللفظ والمعنیٰ یہاں سے شارح وجہ بیان کرتے ہیں کہ اگر ما انعم میں ما موصولہ ہو تو لفظ اور معنی دونوں میں فساد پیدا ہوگا۔ لفظاً دو خرابیاں لازم آئیں گی اول اگر" ما" کو موصولہ مان لیا جائے تو پھر عائد کو محذوف کرنا پڑیگا یعنی اصل میں انعم بہ ہوگا اور دوسری خرابی یہ لازم آئیگی کہ بعد میں عبارت میں علم ہے جس کا عطف انعم پر ہے تو جیسے انعم

صلہ ہوگا اسی طرح عَلَّم بھی صلہ ہوگا اور جس طرح انعم میں عائد ضروری ہے۔ اس طرح علم میں بھی عائد ضروری ہے اور انعم میں تو مقدر مان سکتے ہیں مگر علم میں نہیں کیونکہ علم کا مفعول آگے مالم نعلم آرہا ہے یہاں پر ترکیب بھی قدرے مشکل ہے وہ اس طرح کہ شارح نے کہا مع تعذرہ فی المعطوف علیہ اور اصطلاح میں جسے معطوف علیہ کہا جاتا ہے وہ پہلا ہے یعنی انعم معطوف علیہ کا صیغہ ہے اور علم تو معطوف ہے نہ کہ معطوف علیہ لھذا اس عبارت کی دو طرح کی تراکیب ہونگی کیونکہ معطوف یہ اسم مفعول ہے تو لازماً اس کا نائب فاعل ہوگا اور اس کا نائب فاعل علیہ ہے جو جار مجرور ہے اور علیہ میں اس کی ضمیر الف لام کی طرف راجع ہوگی اس صورۃ میں معنی یہ ہوگا کہ وہ شی کہ جس پر عطف کیا گیا ہے اس تقدیر کی بنا پر معطوف علیہ پہلے یعنی انعم کی صفۃ ہوگی جو کہ عین اصطلاح کے مطابق ہے اور دوسری ترکیب یہ ہے کہ معطوف علیہ میں جو معطوف ہے اس میں ضمیر اس کا نائب فاعل ہو اور علیہ کی ضمیر کسی اور کی طرف راجع ہو اس تقدیر کے مطابق معنی یہ ہوگا کہ وہ شی کہ عطف کی گی ہے وہ شی اوپر کسی اور یعنی انعم کے اس صورۃ میں معطوف علیہ دوسرے یعنی علم کی صفۃ ہوگی جو کے لغۃ کے اعتبار سے تو درست ہے لیکن اصطلاح کے مطابق اسے درست نہیں کہا جاے گا۔

وَمَنْ زَعَمَ ان التقدیر اب یہاں سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے آپ نے کہا کہ عَلَّمَ میں عائد مقدر نہیں کر سکتے ہیں تو جواب دیا کہ کر سکتے ہیں اور حقیقت میں علمہٗ تھا پھر سوال ہوا کہ ما لانعلم ترکیب میں کیا ہے کہ یہ علمہٗ میں ہ کی ضمیر سے بدل ہے یا یہ مبتدا محذوف کی خبر ہے یعنی ھو مالم نعلم اور یا یہ مفعول ہے اعنی محذوف کا تو شارح نے کہا فَقَدْ تَعَسَّفَ یعنی جسے نے زعم کیا تو اس نے کمزوری ظاہر کی تو پہلی صورت میں یعنی

(جب مالم نعلم بدل ہو ۂ ضمیر محذوف سے) خرابی یہ ہے علامہ حاجب نے کہا کہ مبدل منہ استثناء کے علاوہ کہیں اور محذوف نہیں ہوسکتا جیسے ماجاء نی الا زیدٌ تو یہاں احدٌ محذوف ہے اور دوسری دوصورتوں میں خرابی یہ ہے کہ محذوف کرنا پڑیگا جس کی ضرورت نہیں ہے۔ یہاں پر ایک اعتراض ہوا وہ یہ کہ آپ نے کہا کہ علم میں مقدر نہیں کر سکتے لیکن انعم میں کر سکتے ہیں تو اعتراض یہ ہوا کہ انعم میں بھی مقدر نہیں کر سکتے کیونکہ عائد مجرور کے حذف کا قاعدہ یہ ہے کہ عائد مجرور کا جارہ اور اس کے موصول کا جارہ لفظاً اور معنی دونوں ایک ہوں اور یہاں ایک نہیں ہیں کیونکہ عائد مجرور کا جارہ تو بہ ہے اور موصول یعنی 'ما' کا جارہ علیٰ ہے۔ لہٰذا یہاں بھی یہ مقدر نہیں کر سکتے۔

وَ امّا معنیً فِلانَّ الحمد اب یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ اگر ما موصولہ بنائیں تو کیا خرابی لازم آئیگی اور وہ اس طرح کہ اگر ما مصدر یہ مان لیں تو معنی ہوگا علی انعامہ تو حمد اب انعام پر ہوگی اور یہ فعل ہے لیکن اگر ما موصولہ مانیں تو اب معنی یہ ہوگا کہ حمد ثابت ہے اللہ تعالیٰ کیلئے اس پر جس پر اللہ تعالیٰ نے انعام کیا اور وہ نعمت ہے تو اب نعمت پر حمد بالواسطہ ہوگی اس لئے کہ نعمت انعام کا اثر ہوتی ہے اور انعام پر بلا واسطہ حمد ہوتی ہے اور یہ واضح ہے کہ حمد بلا واسطہ افضل ہے بنسبت حمد بالواسطہ کے

ولم یتعرض للمنعم یہاں سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے واضح عبارت کیوں نہیں پیش کی کہ الحمد للہ علی ما انعم یعنی حمد ثابت ہے اللہ تعالیٰ کیلئے جو انعام کیا۔ اللہ تعالیٰ نے تو پھر یہاں پر منعم بہ کو کیوں ذکر نہیں کیا ماتن نے اس کا جواب دیا کہ منعم بہ کے ذکر نہ کرنے کی دو وجہیں ہوسکتی تھیں یا تو کلا ذکر کرتے

یا بعضاً کلاً اس لئے نہیں کر سکتے تھے کہ یہ احاطہ میں نہیں آسکتی جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ہے۔ و ان تعدوا نعمت اللہ لاتحصو ھا اور بعضاً اس لئے نہیں کر سکتے تھے کہ اس میں اختصاص کا وہم پڑ جاتا ہے کہ وہ بعض جن کا ذکر ہوا ان کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ حمد کا مستحق ہے اور وہ بعض جن کا ذکر نہیں ہوا اللہ تعالیٰ ان کے لحاظ سے حمد کا مستحق نہیں ہے۔

و لیذھب سے دوسرا جواب دیا منعم بہ کے ذکر کرنے کی دو صورتیں ہوتی ہیں یا تو کلاً ذکر کرتے یا بعضاً ذکر کرتے کلاً تو ذکر نہیں کر سکتے کیونکہ کلاً اگر ذکر کریں اور جو شخص ما انعم بہ پڑھنے والا ہو اسے اللہ تعالیٰ نے وہ ساری نعمتیں نہ دی ہیں تو وہ دل میں یہ خیال کریگا کہ جسے اللہ تعالیٰ نے ساری نعمتیں دی ہیں وہ اللہ کی حمد بیان کرے میں کیوں کروں اور حمد سے اس کی کوئی دلچسپی نہ رہتی۔اور اگر بعض ذکر کرتے تو ہوسکتا ہے علی ما انعم بہ پڑھنے والے کو اللہ تعالیٰ نے وہ بعض نعمتیں نہ دی ہوں تو اس کے دل میں خیال آئے کہ اللہ کی حمد وہ ذکر کرے جسے اللہ تعالیٰ نے وہ بعض نعمتیں دی ہوں میں کیوں حمد بیان کروں اور جب مطلقاً ذکر کیا جسمیں کل اور بعض کی کوئی قید نہیں لگائی تو اب کوئی خرابی لازم نہیں آتی کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے ہر ایک پر کوئی نہ کوئی انعام ضرور کیا ہے تو پڑھنے والا اپنے اسی انعام پر اللہ تعالیٰ کی حمد بیان کرے۔

لقصور العبارۃ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ ما انعم بہ کو کلاً نہیں ذکر کرسکتے اور عبارت احاطہ سے قاصر ہے تو یہ بات درست ہے واقعی تفصیلا ذکر نہیں کر سکتے لیکن اجمالاً تو ذکر کر سکتے تھے مثلاً یہ کہتے الحمد للہ الذی انعم بکل نعمۃ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس طرح تو انعام میں سب کا ذکر آجاتا ہے۔

ثُم انه صرّح سے مختلف اعتراضات کا جواب دے رہے ہیں۔ پہلا اعتراض تو یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کہا کہ منعم بہٖ یعنی نعمت کا ذکر نہیں حالانکہ آگے چل کر نعمت کا ذکر تو کیا ہے کیونکہ بعد میں ماتن نے کہا کہ وعلم من البیان تو تعلیم بیان بھی تو ایک نعمت ہے پھر کیسے کہتے ہو کہ نعمت کا ذکر نہیں کیا۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جب اللہ کی حمد بیان کی تو بعد میں نبی علیہ السلام پرنذرانہ درود کیوں بھیجا۔ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ جب نبی علیہ السلام کے اوصاف کو ذکر کیا تو صرف تین ہی اوصاف کیوں ذکر کئے حالانکہ اور بھی بہت سارے اوصاف ہیں (ان کا کیوں ذکرنہیں کیا) پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہم نے جو کہا ہے کہ ہم نے منعم بہ کا ذکرنہیں کیاتو ہم نے ما انعم بہ کی بات کر رہے ہیں اور اس کی وجہ بیان کر رہے ہیں جہاں پر منعم بہ کا ذکرنہیں ہے باقی جس کے ساتھ اعتراض کیا وہ اگے ارہا ہے اس کی حد ہم بات کر رہے ہیں اور نہ وجہ بیان کر رہے ہیں پھر آگے اعتراض ہو گا کہ مصنف نے تعلیم بیان نعمت کا ذکر کیا اور دوسری نعمتوں کا ذکرنہیں کیا۔ تو شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ بیان نعمتوں کے اصول میں سے ہے کیوں کہ نعمتوں میں اصول اور فروغ دونوں ہوتے ہیں تو بیان نعمتوں کے اصول میں سے ہے اور نعمتوں کہ اصول وہ ہوتے ہیں کہ انسان اس کی طرف اپنی بقاء اور زندہ رہنے میں محتاج ہو جیسے غذا لباس نکاح وغیرہ یہ سارے نعمتوں کے اصول ہیں جس کی طرف بندہ اپنی بقاء اور حیات کیلئے محتاج ہوا کرتا ہے اور انسان ان تمام نعمتوں کے حاصل کرنے میں دوسرے انسانوں کا محتاج ہوتا ہے اور دوسرے سے یہ نعمتوں کو اسی وقت حاصل کر سکتا ہے جب دوسروں کو اپنی دل کی بات بتائے دل کی بات بتانے کے کئی طریقے ہوتے ہیں یا تواشارہ سے بات بتائے مگر ہر جگہ اشارہ کافی نہیں ہوتا

کیوں کہ اشارہ میں محسوس کرنے والی چیزیں تو معلوم ہو سکتی ہیں مگر معدومات اور معقولات کو اشارہ سے کیسے سمجھائیگا۔ دوسرا طریقہ کتابت کا ذریعہ ہے مگر یہ مشکل ہے کیونکہ ہر وقت قلم و کاغذ ساتھ نہیں رکھ سکتا اور اگر موجود بھی ہوں تو آخر لکھنا پڑھنا بھی جانتا ہو۔ اور اس میں خرابیاں کیونکہ جب کوئی راز کی بات لکھ دے تو یہ نقش باقی رہیگا۔ اور ہو سکتا ہے کہ کوئی غیر اس کو پڑھے تو پھر اپنے مافی الضمیر کی بات کو سمجھانے کیلئے اللہ تعالیٰ نے ہمیں بیان والی نعمت عطا فرمائی تو بیان پھر اصل الاصول بن گیا تو بات ثابت ہوئی کہ نعمت چونکہ اصل الاصول ہے۔ اس لئے اسے دیگر نعمتوں پر ترجیح دی۔ اور اس منطق فصیح کو بیان کہتے ہیں۔ جو مافی الضمیر کو ظاہر کرے جو انسان کے مافی الضمیر کا جز ہے۔

ثم ان ھٰذا الاجتماع یہاں سے دوسرا جواب ہے کہ حضور ﷺ پر درود کیوں بھیجا تو اب یہ تمہید بیان کرتے ہیں کہ پہلے جو مافی الضمیر دوسرے شخص کو کوئی بتاتا ہے تو وہ اس لئے دل کی بات دوسرے کو بتاتا ہے کہ دوسرا اس کی مدد کرے اور دوسرا انسان مدد اس وقت کریگا جب ان دونوں کے درمیان دین اور عدل ہو کیونکہ اگر عدل نہ ہو تو ہر آدمی اپنے محتاج الیہ کے حصول میں کوشش کرتا ہے اور پھر اپنے مزاحم کو قتل کر سکتا ہے اور اگر یہ واقع ہو جائے تو پھر ظلم ہو جائیگا تو پہلے دین اور عدل ہو تب ایک دوسرے کی مدد ہو سکتی ہے اور عدل کے جزئیات غیر متناہی ہیں اور ان سب کا علم ہمیں نہیں ہو سکتا تو پھر کوئی قانون کلی بن جائے اور عدل کے سارے جزئیات اس میں داخل ہوں اور ایسے قوانین بنانے کیلئے ایک واضع کی ضرورت ہے جو خطاء سے محفوظ ہو اور خطاء سے محفوظ تو ہمارے نبی اللہ علیہ وسلم ہیں جنہوں نے ہمیں وہ قوانین بنا کر دیئے جن کی وجہ سے ہم ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں۔ تو اب

مطلب یہ ہوا کہ جس طرح اللہ تعالیٰ منعم ہے اس طرح حضور اکرم ﷺ بھی منعم ہیں۔ تو جس طرح اللہ تعالیٰ کا شکر واجب اسی طرح حضور اکرم ﷺ کا بھی شکر واجب ہے اور اللہ تعالیٰ کی شان کے مناسب چونکہ حمد تھی اسلئے اللہ تعالیٰ کیلئے حمد کا ذکر کیا اور حضور ﷺ شان کے لائق درود تھا اس لئے آپ پر درود شریف بھیجا۔ اور نیز ان کے ساتھ ساتھ آپ ﷺ کی دواہم صفتوں کا بھی ذکر ہو گیا اول اپ ایسے قوانین کے واضع جو عدل کے تمام اجزاء کو شامل ہیں ثانیاً ایسی شان کہ جس سے آپ خطاء سے محفوظ ہیں۔ حضور کی ان دونوں صفتوں کا بھی تذکرہ ہو گیا۔

ثم الشارح لا بدوان یمتاز: یہاں سے بتایا ایسا شارح چاہیے جو عام لوگوں سے ممتاز ہو اور واقعتاً اطاعت کا مستحق ہو اس طرح کے واضع کوئی معجزہ لائے۔ معجزوں میں سب سے بڑا معجزہ قرآن مجید ہے جو حضور ﷺ لے کر آئے اور آپ ﷺ کی تیسری صفت ہے۔

و علم من البیان مالم نعلم: یہاں پر ایک اعتراض ہوا کہ علم کا عطف انعم پر ہے اور دونوں نعمتیں ہیں تو گویا معطوف اور معطوف علیہ ایک ہوئے جبکہ یہ دونوں مغائر ہوتے ہیں تو شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا۔

فقولہ و علم من عطف الخاص علی العام کہ یہاں پر عطف الخاص الی العام کے قبیل سے ہے اور وہ یہ کہ تعلیم خاص نعمت ہے اور انعام عام نعمت ہے اور خاص اور عام دونوں مغائر ہیں تو اب ان دونوں میں مغائرت پائی جاتی ہے۔ اور عطف بھی صحیح ہوگا۔ اب رعایۃ سے وجہ عطف بیان کرتے ہیں کہ عطف صحیح ہے مگر ذکر نہ بھی ہوتا پھر بھی معنی حاصل ہوجاتا تو ذکر کیوں کیا تو اس کی وجہ بیان کرتے ہیں براعت استھلال کی رعائت ہے

(براعت استھلال اسے کہتے ہیں کہ خطبہ میں ایسے الفاظ لائے جائیں جن کا مقصود سے تعلق ہو) براعت کا لغوی معنی فوقیت کے ہیں اور استھلال کا معنی ابتدا کے ہیں اور دوسری وجہ یہ ہے عطف سے تنبیہ مقصود تھی کہ بیان والی نعمت بڑی بزرگی والی نعمت ہے جیسے قرآن مجید میں دوسری جگہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: خلق الانسانَ عَلَّمَه البیانَ یہاں پر مولوی عبد الحکیم فرماتے ہیں کہ رعایةً اور تنبیھاً دونوں مفعول ہیں تو دونوں میں فرق کیا ہے تو انھوں نے جواب دیا کہ مفعول لہ کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم مفعول لہ فعل کی علت ہوتا ہے اور خارج میں مفعول نہیں ہوتا اور کبھی مفعول لہ ذہن میں علت ہوتا ہے اور خارج میں مفعول لہٗ نہیں ہوتا۔ تو تو رعایۃً مفعول لہ علت بھی ہے اور ذہن میں علت بھی اور تنبیھاً مفعول لہ جو فعل کی علت ہے لیکن خارج میں مفعول نہیں۔ کیونکہ جب خاص کا عطف عام پر کیا تو معلوم ہو گیا کہ بیان بہت بڑی نعمت ہے۔ کیوں کہ ایک جزء کا جب ایک دفعہ ذکر ہوجائے اور پھر دوبارہ ذکر کریں تو وہ ایسی نعمت پر دال ہوتا ہے۔ جیسے تنزل الملٰئکۃ و الروح میں روح الامین کو الگ سے ذکر کیا ورنہ ملائکہ میں روح الامین بھی شامل ہیں۔ لیکن یہ خارج میں معلول نہیں کیونکہ خارج میں تو ذکر نہیں کیا کہ یہ بڑی نعمت ہے تو مصنف نے اس کا ذکر تنبیھاً کر دیا۔ ایک تنبیہ ہوتی ہے اور دوسرا تنبہ مصنف نے تنبیہ کی اور ہم نے تنبہ کر دیا یعنی تنبیہ کو سمجھا جو خارج میں موجود ہے۔ آگے ماتن بیان کرتے ہیں۔ من البیان یہاں سے شارح ترکیب بیان کر رہے ہیں کہ یہ من البیان مالم نعلم کا بیان ہے تو پھر اعتراض ہوا کہ بیان تو مبین سے مؤخر ہوتا ہے یہاں پر مقدم کیوں کیا جواب دیا کہ سجع کی رعایت کرتے ہوئے ایسا کیا۔

والصلوۃ علی سیدنا محمد یہاں سے شارح چار باتیں بیان کر رہے ہیں

نمبر ا یہ ہے کہ آپ نے کہا نعمت کا ذکر نہیں کیا حالانکہ علم من البیان نعمت ہے۔

نمبر۲ بیان والی نعمت کو کیوں ذکر کیا اسے دوسری نعمتوں پر کیوں ترجیح دی اسکی کیا وجہ ہے؟

نمبر۳ حضور اکرم ﷺ پر صلوٰۃ کیوں بھیجی۔

نمبر۴ حضور ﷺ کی اور کئی صفات ہیں تو صرف تین صفتوں کا ذکر کیوں کیا۔

تو یہ وہ وصفیں ہیں جن کا ہم بعد میں ذکر کریں گے۔ باقی رہی بات مصطفیٰ کی تو اس کے معنی چنے ہوئے اور سردار کے ہیں تو اب معنی یہ ہوگا کہ صلوٰۃ وسلام نازل ہو محمد مصطفیٰ ﷺ پر جنہوں نے صواب کیساتھ نطق کیا۔ اور یہاں پر بھی بیان کیا کہ حضور ﷺ پر درود اس لئے بھیجا کہ آپ ﷺ شارع ہیں اور شارع بھی منعم ہے اور منعم کا شکر ادا کرنا واجب ہوا کرتا ہے۔ اس لئے آپ ﷺ پر درود بھیجا گیا کیونکہ آپ ﷺ نے ہمیں قوانین بنا کر دیئے ہیں اور وہ قوانین علم الشرائع ہیں اور یہاں یہ بھی بیان کر رہے ہیں کہ خیر من نطق بالصواب کو شارح نے کیوں ذکر کیا تو ہم نے ذکر کیا ہے کہ ان قوانین کیلئے واضع ایسا ہو جو خطاء سے محفوظ ہو اور حضور ﷺ خطاء سے پاک ہیں اس لئے شارح نے حضور کا ذکر کیا کہ آپ منعم بھی ہیں اور خطاء سے پاک بھی ہیں۔

وافضل من اوتی الحکمۃ یہاں سے حضور ﷺ کی دوسری صفت کا ذکر کیا کہ کہ درود نازل ہوا محمد ﷺ پر آپ ان سے ہیں جنہیں حکمت عطا کی گئی۔ اشارۃ الی القوانین: یہاں سے شارح اس صفت کے ذکر کرنے کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ حکمت سے مراد شرائع اور

قوانین ہیں۔

لِانَّ الحکمۃ: یہاں سے حکمت کا معنی بیان کر رہے ہیں کہ حکمت کا معنی صاحب کشاف نے علم الشرائع بیان کیا ہے۔

و لفظ اوتیَ تنبیہ الخ یہاں ایک اعتراض ہوا اور وہ یہ ہے کہ یہاں پر اوتی فعل مجہولَ کیوں ذکر کیا حالانکہ فعل معروف اصل ہوتا ہے تو جواباً عرض کیا کہ یہ حکمت حضور ﷺ کی ذاتی نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے عطا کی گویا یہ حکمت عطاء کی گئی ہے۔ اس لئے فعل مجہول تو ذکر کیا۔

و ترك الفاعل لان هذا الخ یہاں سے پھر ایک اعتراض ہوا کہ آپ نے کہا کہ حضور ﷺ کی حکمت ذاتی نہیں ہے اس لیے فعل مجہول ذکر کیا تو فعل معلوم کو تو بھی ذکر کر کے بیان کر سکتے تھے جس میں تنبیہ بھی ہو جاتی ہے اور فاعل کا بھی ذکر ہو جاتا ہے مثلاً اس طرح کہتے من اتاہ اللہ الحکمۃ تو اس کا جواب یہ دیا اگر فعل معلوم ذکر کرتے تو فاعل کا ذکر بھی ضروری ہوتا اور یہ معانی کا قاعدہ ہے کہ جس فعل کا فاعل معین ہو اسے ذکر کرنا لغو ہوا کرتا ہے اور یہاں حکمت جو فعل ہے اس کا فاعل اللہ تعالیٰ ہی ہے اور وہ معین ہے اس لئے فعل معلوم ذکر نہیں کیا۔

و فصل الخطاب یعنی صلوٰۃ و سلام نازل ہوا ے محمد ﷺ پر جو افضل ہیں ان سے جنہیں فصل خطاب عطاء کیا گیا۔

اشارۃً الی المعجزۃ یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ ماتن نے وصف کا ذکر کیوں کیا تو شارح کہتے ہیں واضع کیلئے ضروری ہوتا ہے انسان اسے پہچانیں کہ وہ اطاعت کا مستحق ہے

اور اس کیلئے واضع کوئی معجزہ لیکر آئے تو اس وصف کا ذکر کیا تاکہ آپ کے معجزہ کی طرف اشارہ ہو جائے

لأن الفصل التميز الخ یہاں سے شارح نے بتایا کہ فصل الخطاب کا اشارہ معجزہ کی طرف کیسے ہوسکتا ہے تو بتایا کہ فصل کا معنی ہوتا ہے تمیز اور معجزہ بھی حق و باطل میں تمیز پیدا کرتا ہے۔

ویقال للکلام البین یہاں سے شارح کہتے ہیں صفت کی اضافت موصوف کی طرف ہے۔ اصل میں الخطاب الفصل تھا اب فصل جو مصدر ہے یا تو یہ اسم مفعول کے معنی میں ہوگا الخطاب المفصول یا اسم فاعل کے معنی میں ہوگا یعنی الخطاب الفاصل اگر فصل مفعول کے معنی میں ہو تو اس کا معنی یہ ہوگا کہ کلام بین ایسا کلام جسکے ساتھ خطاب کیا گیا ہو اور بندہ اسے سمجھتا بھی ہو اور اس پر کوئی چیز حکم میں ملتبس بھی نہ ہو اور اگر فصل اسم فاعل کے معنی میں ؛ تو اس کا معنی یہ ہوگا کہ وہ حکم جو حق و باطل اور صواب و خطاء میں امتیاز پیدا کرے۔

ثم دعا لمن عاون الشارح: یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ منعم ہے اور حضور ﷺ بھی منعم ہیں توان دونوں پرحمد اور درود بھیجا لیکن صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین پر کیوں درود بھیجا تو جواب دیا کہ صحابہ نے احکام کے پہنچانے اور انہیں نافذ کرنے میں مصطفیٰ جانِ رحمت ﷺ کی بڑی مدد کی اگر یہ لوگ نہ ہوتے تو ہم تک احادیث مصطفیٰ کیسے پہنچتی۔

و علی الہ یہاں سے شارح آل کی اصل بیان کرتے ہوں اور فرماتے ہیں آل اصل میں اھل تھا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی شئے کی اصل معلوم کرنی ہو تو اس کی تصغیر

لاتے ہیں تو آل کی تصغیر اُہیل ہے تو معلوم ہوا کہ اسکی اصل اہل ہے پھر ھاَ کو خلافِ قیاس الف سے بدل دیا تو اہل سے آل ہوگیا۔

خص استعماله یہاں سے اسکے استعمال کو بیان کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس کا معنی تو اولاد ہے لیکن استعمال کے لحاظ سے یہ اشراف اور مرتبے والوں کیلئے مخصوص ہے اور شرافت سے کام مراد ہے خواہئے دینی جیسے آل مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم یا دنیوی شرافت جیسے آل فرعون

و عن الکسائی سمعت یہاں سے شارح اس دلیل کو رد کر رہے ہیں کہ آل کی تصغیر اُہیل ہے کیونکہ کسائی کا قول ہے کہ اس کی تصغیر اُہیل اور اویل دونوں آتی ہے کسائی روایت کرتے ہیں کہ وہ کسی فصیح العرب کو یہ کہتے ہوئے سنا جس کی عربی پر اعتماد کیا جا سکتا ہے۔ تو پتہ چلا کہ الٓ کی اصل ھا بھی ہے اور واؤ بھی ہے۔

الاطهار یہ متن ہے شارح کہتے ہیں یہ طاہر کی جمع ہے جیسے فاعل کی جمع افعال اور صاحب کی جمع اَصحَاب۔

و صحابته الاخیار یہاں اخیار میں دو احتمال ہیں یا تو یہ خیر کی جمع ہے تو شارح نے اپنا مختار مذہب بیان کیا کہ اخیار خیر کی جمع ہے اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین ہر لحاظ سے اچھے تھے۔ ظاہری اور باطنی دونوں لحاظ سے اس لئے شارح نے یہ اختیار کیا۔

اَمّا بعد فلما کان: یہ متن کی عبارت ہے اب اس کی ترکیب بیان کرتے ہوئے 'فا' ذکر کرنے کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ یہاں پر 'فا' کا ذکر کیوں کیا کیونکہ 'فا' کا ذکر تو جزاء کے مقام پر ہوتا ہے۔ تو بیان کرتے ہیں کہ اصل عبارت یہ ہے مھما یکن من شئی بعد الحمد والثناء تو اب یہاں پر مہما مبتداء ہے اور شرط کے معنی کو متضمن ہے یکن فعل تمام اس کا اسم ہے اور

من زیادہ ہے باقی بعد کا مضاف الیہ حمد اور صلوٰۃ یہ محذوف ہیں پھر مہما اور یکن دونوں کو گرا دیا اور اَمّا کو ان کی جگہ پر لے آئے تو اما شرط اور مبتداء دونوں کے معنی کو متضمن ہو گیا لیکن یہ کیسے پتہ چلے کہ اما شرط اور مبتدا کے معنی کو متضمن ہے۔ اس کیلئے کوئی قرینہ ہونا چاہیے تو شرط کی جزا پر'فا' کا ذکر کیا تا کہ یہ شرط اور مبتدا پر قرینہ ہو اور مبتدا کو چونکہ اسمیہ ہونا لازم ہے۔ اس لئے 'اما' کے بعد اسم بھی لے آئے یعنی' بعد' تا کہ یہ اسم پر دلالت کرے۔ یہاں پر عبارت میں ایک وہم ہے اور وہ شارح نے کہا کہ فاء جزا کو غالبًا لازم ہوتی ہے اور لازم اس کو کہتے ہیں جسکا ملزوم سے جدا ہونا محال ہو اور غالبا کی قید سے معلوم ہو تا ہے کہ کبھی فاء جزا سے جدا بھی ہوتی ہے تو اس کا جواب دیا شرط کی جزا کو جو فاء لازم ہے وہ غالبًا لازم ہوتی ہے یعنی لزوم اکثری ہے۔

قضاء لحق ما کان: یعنی اما کے بعد فاء لائے تو شرط کا حق ادا ہوگیا اور اما کے بعد اسم لے آئے تو مبتدا کا حق پورا ہوگیا۔

و ابقاء له ایک تو یہ کہ اما کے بعد دواسم اس لئے لائے تا کہ ما کان کا حق ادا ہوجائے اور دوسرا یہ کہ ماکان کو باقی رکھا جائے تو اب یہ اعتراض ہو گا ماکان یعنی شرط اور مبتدا کوتو باقی نہیں رکھا گیا بلکہ ان کو گرا کر ان کی جگہ اما لایا گیا پھر شارح کیسے کہتے ہیں کہ ماکان کو باقی رکھنے کیلئے اما کے بعد فاء اور اسم لایا گیا تو شارح نے

بقدر الامکان سے اس کا جواب دیا کہ جہاں تک ہو سکا ہم نے ماکان کو باقی رکھا اور وہ اس طرح کہ اما کے بعد فاء کو لائے جس کی دلالت شرط پر ہے اور اسم لے آئے جس کی دلالت مبتدا پر ہے۔ یہاں پر ایک اعتراض اور ہے وہ یہ کہ قضاء لزمت اورلزم کا مفعول

لہ ہے اور ابقاء کا عطف قضاء پر ہے تو ابقاء بھی مفعول لہ ہوگا اور یہ دونوں مفعول لہ منصوب ہیں اور مفعول لہٗ کے منصوب ہونے کی شرط یہ ہوتی ہے کہ مفعول اور اس عامل کا فاعل ایک ہو مگر یہاں پر ایسا نہیں ہے تو اس کا جواب یہ دیا قضاء اور ابقاء یہ دونوں لزمت اورلزم کا مفعول لہ نہیں بلکہ یہ دونوں ایک اور فعل کو متضمن ہیں اور اس کی اصل عبارت اسطرح ہے

فعل کذالك قضاء ہے یعنی اس طرح کیا گیا ماکان کو باقی رکھنے کیلئے تو اب فعل کا فاعل مصنف ہے اور قضاً اور ابقاء کا فاعل بھی مصنف ہی ہے لہٰذا یہ قاعدہ کے مطابق مفعول لہ بھی ہیں اور منصوب بھی ہیں۔

ولما ظرف بمعنى اذا استعمل استعمال الشرط اب یہاں سے لما کان کی بحث شروع کر رہے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ لما کا ظرف ہے۔ اَذا کے معنی کیساتھ اور شرط کے معنی میں اس کااستعمال ہوتا ہے اور شارح نے کہا کہ لَمَّا کے بعد ہمیشہ فعل ماضی آتا ہے کبھی لفظاً ہوگا اور کبھی معنیً ہوگا۔مگر یہاں پر ایک اعتراض ہے اور وہ یہ کہ مطول میں شارح نے کہا کہ لَمَّا ظرف بمعنیٰ اذَا کے ہے اور مختصر المعانی میں لما ظرف بمعنیٰ اذا کے ہے تو اس کا جواب یہ ہے شارح نے پہلے مطول لکھی پھر اس کے بعد مختصر المعانی تو جب مختصر المعانی میں اس مقام پر پہنچے تو یہ غلطی محسوس ہوئی کہ لما ظرف بمعنیٰ اذ کے نہیں ہوتا بلکہ لماظرف بمعنیٰ اذ کے ہے کیونکہ اذا مستقبل کا ظرف ہوتا ہے اور اذ ماضی کا ظرف ہوتا ہے اور لما بھی ماضی کا ظرف ہوتا تو مطول چونکہ پہلے لکھی گئی اس لئے مطول کو تو رد کر سکتے ہیں لیکن مختصر العانی کو نہیں۔

قال سیبویه لما لوقوع تو شارح نے اگرچہ صراحۃً تو نہیں کہا کہ لَمَّا اسم لیکن ان کے کلام سے پتہ چلا کہ لما انکے نزدیک اسم ہے کیونکہ یہ کہا کہ یہ ظرف بمعنیٰ اذا کے ہے اور

شرط کیلئے استعمال ہوتا ہے تو استعمال کے لفظ سے پتہ چلا کہ اس کی وضع شرط کیلئے نہیں اس کا استعمال شرط میں ہوتا ہے۔ شرط کیلئے تو حروف کی وضع ہوتی ہے مگر جہاں وضع ہو وہاں یہ نہیں کہا جاتا کہ فلاں کا استعمال اسمیں ہوتا ہے مثلاً ان کی وضع شرط کیلئے ہوتی ہے لھذا یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ان کا استعمال شرط کیلئے ہوتی ہے بہر حال شارح کے نزدیک لما اسم ہے اور دیگر محققین کے نزدیک حرف ہے تو اب مذکورہ بالا عبارت سے ان محققین کا منشا غلطی ذکر کرتا ہے کہ انہیں غلطی کہاں سے لگی تو ان کو غلطی سیبویہ کی ایک عبارت سے ہوئی سیبویہ نے کہا تھا کہ لما لو کی طرح ہے۔ حالانکہ سیبویہ کا اس سے کچھ اور مطلب تھا اور انھوں نے سمجھا کہ لَوْ حرف ہے اور لَوْ کی طرح لَمَاَ بھی حرف ہے اور سیبویہ کی عبارت تو یہ تھی۔ لما لوقوع امر لوقوع غیرہ یعنی لما موضوع ہے وقوع امر کیلئے اس پہلے امر کے وقوع کی علت کیا ہے دوسرے امر کا واقع ہونا ۔تو جہاں پر اس طرح کی عبارت ہو کہ لوقوع امر لوقوع غیرہ تو پہلا لام وضع مقدر کے متعلق ہوتا ہے اور دوسرا لام وقوع کے متعلق ہوتا ہے۔

الا انّ لو یہاں سے پھر انھوں نے لما اور لَو کے درمیان ما بہ الامتیاز بیان کر دیا کہ لو کی وضع ہوتی ہے،۔ انتفاء الثانی لانتفاء الاول یعنی دوسری چیز منتفی ہے اور اس کے انتفاء کی علت پہلے کا انتفاء ہے اورلماَ کی وضع ہوتی ہے اس لئے ہے کہ ثبوت الثانی لثبوت الاول والوجہ ما تقدم: سے وجہ کو بیان کیا کہ وجہ وہی ہے جو ہم نے بیان کر دی یعنی لما اسم ہے اور اذا کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

علم البلاغۃ و تو ابعھما شارح نے کہا کہ علم بلاغت سے مراد علم معانی ہے اور توابع سے پہلے علم کا لفظ نکالا اس لئے نہیں نکالا کہ حذف مضاف ہے کیونکہ اگر مضاف محذوف ہو تو

پھر تو دو علم بن جائیں گے ایک علم بلاغت اور دوسرا علم توابع بعد میں ھا مفرد کی ضمیر ذکر نہ کرتے بلکہ تثنیہ کی ضمیر لوٹاتے تو یہ اس لئے نکالا کہ توابع کا عطف بلاغت پر ہے اور وہی علم اس کے ساتھ بھی لگتا ہے تو اب ایک علم ہوگا۔ علم البلاغۃ والتوابع تو اب مفرد کی ضمیر لوٹانا صحیح ہوگا۔

من اجل العلوم قدراً و ادقها سراً! تو اب متن کی عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ عم بلاغت اور اس کے توابع اصل علم سے ہے ازروئے مرتبے کے اور ادق علوم از روئے بحث کے تو گویا کہ ماتن نے دو دعوے کر دیئے ایک یہ کہ علم بلاغت اصل علم ہے مرتبے کے لحاظ سے اور دوسرا یہ کہ علم بلاغت اور اس کے توابع اَدِق علوم ہے ۔ راز کے لحاظ سے آگے ان دونوں پر دلیل پیش کریں گے۔

لا حاجة الى تخصيص العلوم اب یہاں سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ شارح نے کہا کہ علم بلاغت اور اس کے توابع اجل العلوم ہیں تو علم میں تو تفسیر حدیث علم کلام وغیرہ سب داخل ہیں تو اب مطلب یہ ہوا کہ علم بلاغت ان تمام سے اجل ہے ۔ حالانکہ علم بلاغت اور اس کے توابع ان علوم اجل نہیں ہیں اس کا جواب بعض محققین نے دیا کہ علوم میں الف لام استغراق کا نہیں کہ سب علوم مراد ہوں بلکہ یہ الف لام عہد خارجی کا ہے یعنی خاص علوم اور وہ علوم عربیہ مراد ہیں ۔ علوم عربیہ صرف نحو لغت کو کہتے ہیں تو ان کے علوم بلاغت اور اس کے توابع اجل ہیں۔ شارح نے اس کا جواب دیا کہ یہاں تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے کہ انہوں نے جواب دیا کیونکہ ماتن نے کہا کہ لمآ کان علم البلاغۃ:
و توابعها من اجل العلوم تو من کا لفظ استعمال کیا جو تبعیض کیلئے ہے مطلب علم

بلاغت اور اس کے توابع اجل علوم کے بعض ہیں۔ ماتن نے اجل علوم کا ایک طائفہ بنا دیا اور اسی طائفہ میں سے ایک یہ بھی ہیں جیسے علم حدیث ،اصول تفسیر ،علم کلام وغیرہ یہ ایک طائفہ ہیں جو کہ سب علوم سے اجل ہیں اور اسی طائفے میں علم بلاغت اور اس کے توابع بھی ہیں باقی ماتن نے یہ تو نہیں کہا کہ علم بلاغت اور اس کے توابع تمام علوم کے اجل ہیں۔ مع ان هذا اس جواب کو رد کر دیا کہ ماتن کی عبارت کا یہ مطلب ہو یہ تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ماتن کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ

مع ان هذا دعاء یہاں سے شارح نے دوسرا جواب دیا کہ چلو ہم مان لیتے ہیں کہ ماتن نے کہا کہ سب علوم سے اجل ہے لیکن یہ ادعاء رغبت ظاہر کرنے کیلئے کیا جاتا ہے اور یہ جائز ہے جیسے ہمارے محاورے میں جس چیز کیساتھ محبت ہو تو کہتے ہیں کہ دنیا میں اگر ہمارے لئے کوئی چیز ہے تو بس یہی ہے تو یہ صرف رغبت ظاہر کرنے کیلئے ہوتا ہے۔آگے علامہ نے اقتباس پیش فرمایا کہ کل حزب بما لدیھم فرحون یعنی ہر طبقہ اپنی پسند پر خوش ہوتا ہے۔

اذ به یعرف اس سے پہلے ماتن نے جو دو دعوے کئے ہیں کہ علم بلاغت اور اس کے توابع مرتبے کے لحاظ سے اجل علوم سے ہیں اور اسرار کے لحاظ سے ادق علوم ہیں لہذا تو اب یہاں سے ماتن ان دعوں پر دلیل دے رہے ہیں کہ علم بلاغت کے ساتھ عربی کے دقائق و اسرار معلوم کئے جاتے ہیں تو یہ ادق العلوم سے ہوگا اذ به یہ یعرف کے متعلق ہے اور یہاں یہ اعتراض ہے کہ بہ کا یعرف سے یعرف کے معمول ہونے کی وجہ سے موخر ہے لیکن اسے مقدم کیوں کیا گیا شارح نے لا بغیرہ سے جواب دیا کہ یعرف سے حصر کیلئے مقدم کیا گیا

کیوں کہ تقدیم ماحقہٗ التاخیر حصر کا فائدہ دیتی ہے۔ یعنی اسی علم بلاغت سے ہی عربی کے دقائق و اسرار معلوم کئے جاتے ہیں اور کسی دوسرے علوم کے ساتھ نہیں مگر یہاں پر پھر اعتراض ہوگا کہ آپ نے کہا کہ عربی کے دقائق و اسرار تو صرف علم بلاغت کے ذریعے جانے جاتے ہیں حالانکہ عربی حضرات اس کے دقائق اور اسرار سے واقف ہوتے ہیں جبکہ انہیں علم بلاغت کا کوئی علم نہیں ہوتا تو اس کا من العلوم سے جواب دیا کہ حصر کی دو قسمیں ہیں ایک حصر حقیقی جسمیں جمیع ماعدا کی نفی ہو اور دوسرا حصرِ اضافی جسمیں بعضِ ماعدا کی نفی ہوتی ہے تو یہاں حصر سے حصر اضافی مراد ہے جو سلیم طبع کو شامل نہیں کیونکہ عربی جو دقائق سے واقف ہوتے ہیں۔ محض اپنی سلیم طبع سے نہ کہ بلاغت کے علوم سے۔

فیکون من ادق العلوم یہاں سے ایک اعتراض ہوا اور وہ یہ کہ ماتن نے کہا کہ علم بلاغت ادق العلوم سِراً اس لئے کہا کہ علم بلاغت دقیق ہے تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوا کہ علم بلاغت ادق ہے کیونکہ ادق میں دقیق بھی ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ دیا یہ اعتراض تب ہوتا جب اسرارھا کی ضمیر کا مرجع عربیہ ہو۔ کیونکہ اب اسرار ودقائق کا ایک معنی ہوگا تو مطلب یہ ہوگا کہ علم بلاغت ہی کے ساتھ دقائق عربیہ اور اسرارِ عربیہ جانے جاتے ہوں تو اب علم بلاغت صرف دقیق ہوا نہ کہ اَدق لیکن اگر اسرارھا کی ضمیر کا مرجع عربیہ نہیں بلکہ دقائق ہو تو اب معنی یہ ہوگا کہ علم بلاغت ہی کیساتھ عربی کے دقائق اور اسرار معلوم کئے جاتے ہیں تو دقائق کے اسرار تو ادق ہی ہوں گے لہٰذا ثابت ہوا کہ علم بلاغت ادق العلوم سراً ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر ماتن نے کہا کہ علم بلاغت ہی کیساتھ عربی کے دقائق اور اسرار معلوم کئے جاتے ہیں تو یہ ایک قاعدہ پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ دقائق العربیہ ادق دقائق العلوم یعنی ہر علم کے دقائق

ہوتے ہیں اور عربی کے دقائق دوسرے علوم کے دقائق سے ادق ہوتے ہیں تو پھر ثابت ہوا کہ علم بلاغت ادق العلوم سراً بن گیا۔

و به یکشف عن وجوه الاعجاز فی نظم القرآن استارها یہاں سے ماتن نے پہلے دعویٰ کی دلیل دی کہ علم بلاغت اجل العلوم قدراً اس لئے ہے کہ قرآن پاک کی نظم میں جو اعجاز ہے وہ علم بلاغت سے منکشف ہوتا ہے تو پھر علم بلاغت اجل العلوم قدراً ہوگیا۔

لأن المراد بکشف الاستار تو چونکہ اس دلیل سے واضح طور پر پہلا دعویٰ ثابت نہیں ہوتا کہ علم بلاغت سے ہی قرآن پاک کے نظم کے اعجاز کے پردے کھلتے ہیں تو اس سے علم بلاغت اجل العلوم قدراً کیسے ہوگیا۔

فی اعلی مراتب البلاغة سے شارح نے دعویٰ کیا یہ اعلیٰ مراتب بلاغت میں ہے۔ اب ہمیں دیکھنا ہے کہ اس پر دلیل کیا ہے تو لاشتماله سے اس پر یہ دلیل دی کہ قرآن پاک ایسے دقائق اسرار و رموز اور خواص پر مشتمل ہے کہ جن کی تہہ تک پہنچنا بشر کی طاقت سے باہر ہے۔ لہذا قرآن پاک اعلیٰ مراتب بلاغت میں ہے اس سے اوپر کوئی مرتبہ بلاغت کا نہیں ہے۔ اور جب قرآن پاک اعلیٰ مراتب بلاغت میں ہوگیا تو پھر یہ معجزہ بن گیا اور علم بلاغت سے قرآن عظیم کا اعجاز معلوم ہوتا ہے۔ اور یہ دلیل ابھی تک مکمل نہیں ہوئی کہ علم بلاغت اجل العلوم کیسے ہے؟

و هذه وسیلة سے بتایا کہ قرآنِ عظیم کا معجزہ ہونا یہ وسیلہ ہے نبی علیه السلام کے ساتھ تصدیق کا جب انسان غور کریگا کہ قرآن یقیناً معجزہ ہے پھر جس ہستی پر قرآن نازل ہوا وہ اپنے دعویٰ میں یقیناً سچی ہے۔ یہ وہ چیز ہے جسکے سبب ذات سے ایمان کے ساتھ تصدیق

کی دولت عظمیٰ نصیب ہوگی۔اور جب حضورﷺ کے ساتھ تصدیق کا شرف نصیب ہوگا تو دارین کی سعادتیں حاصل ہو جائیں گی اور ان سعادتوں کا حاصل ہونا علم بلاغت کی غایت ہے اور قرآن پاک کا معجزہ ہونا علم بلاغت کا معلوم ہے اس لئے علم بلاغت کی غرض و غایت اجل ہے اس کے سبب علم بلاغت کا اجل العلوم ہونا ثابت ہوگیا کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ علوم کے اجل ہونے کی مدار علوم کی غرض اور فائدہ معلوم ہونے پر ہے۔ اس لئے علم بلاغت اجل العلوم بن گیا۔

فان قیل کیف التوفیق الخ سے اب علامہ کئی تعارض ذکر کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ ماتن نے تو یہ کہا کہ علم بلاغت ہی کے ساتھ قرآن عظیم کے اعجاز کے پردے کھلتے ہیں۔ تو پھر دو دعوے ہوئے ہیں ایک یہ کہ علم بلاغت ہی کے ساتھ قرآن کی نظم کے اعجاز کے پردے کھلتے ہیں کسی اور کے ساتھ نہیں۔ دوسرا دعویٰ یہ ہے کہ علم بلاغت کے ساتھ وجوہِ اعجاز کے پردے کھلتے ہیں۔ باقی مفتاح کی ایک عبارت یہ ہے کہ

ان مدرك الاعجاز هو الذوق یعنی اعجاز کا مدرک صرف ذوق ہے۔ اس کے بغیر کوئی چیز جوہ اعجاز کا ادراک نہیں کر سکتی اور دوسری عبارت مفتاح کی یہ ہے کہ

ونفس وجه الاعجاز ممالا یمکن کشف القناع (یہاں قناع کا معانی سے پردے ہٹانا ہے یعنی نفس وجہ اعجاز ان چیزوں سے ہے کہ ان سے کشف قناع یعنی کشف الستار ممکن ہی نہیں؟اب تعارض سمجھیں کہ

پہلا تعارض ماتن اور مفتاح کی عبارات میں یہ ہے۔ مفتاح میں ہے کہ اعجاز کا مدرک صرف ذوق ہے اور کوئی چیز نہیں اور ماتن نے کہا کہ علم بلاغت کے ساتھ وجوہ اعجاز سے

کشف ہوجاتا ہے یعنی علم بلاغت سے اعجاز کا ادراک آجاتا ہے تو ماتن کے کلام میں حصر تھا وہاں ایک نفی اور ایک اثبات تھا۔ اثبات کے ساتھ مفتاح کی اس عبارت کے ساتھ تعارض آگیا۔ اور جو نفی ہے کہ کسی اور علم کے ساتھ وجوہ اعجاز سے کشف نہیں ہوتا اس کے ساتھ تعارض نہیں لیکن جو اثبات ہے کہ علم بلاغت کے ساتھ وجوہ اعجاز سے کشف ہو جاتا ہے۔ اس کے ساتھ تعارض آگیا۔

دوسرا تعارض یہ ہے کہ مفتاح میں ہے کہ وجہ اعجاز ان چیزوں سے ہے کہ جن سے کشف قناع ممکن ہی نہیں اور ماتن نے کہا کہ علم بلاغت کے ساتھ وجوہ اعجاز سے کشف ہو جاتا ہے یعنی کشف قناع ممکن ہے۔

تیسرا تعارض خود مفتاح کی دو عبارتوں میں ہے پہلی عبارت میں ہے کہ اعجاز کا مدرک صرف ذوق ہے یعنی ذوق سے اعجاز کا ادراک ممکن ہے۔ دوسری عبارت میں ہے کہ وجہ اعجاز ان چیزوں سے ہے جن سے کشف قناع ممکن ہی نہیں۔ تو ان عبارات میں تعارض آگیا۔

قلنا معنی کلامه سے شارح مفتاح کی دونوں عبارتوں کا معنی کرتا ہے اور اسی ضمن میں تعارضات بھی اٹھ جائیں گے اور جواب بھی آ جائیگا۔ شارح کہتا ہے کہ کشف کے دو معنی ہوتے ہیں ایک کشف کا معنی ادراک ہے دوسرا کشف کا معنی وصف اور بیان ہے تو دوسری عبارت کا معنی یہ ہوگا کہ وجہ اعجاز کا بیان اور وصف ممکن ہی نہیں ۔ پہلی عبارت کا معنی یہ ہے ذوق سے اعجاز کا ادراک آ جاتا ہے تو اب دونوں عبارتوں میں کوئی تعارض نہیں رہا۔

کئی چیزیں ایسی ہوتی ہیں کہ ان کا ادراک تو انسان کو آجاتا ہے لیکن انکا وصف اور بیان کرنا ممکن نہیں ہوتا ۔ مثلاً ایک شخص کسی خوبصورت آدمی کو دیکھے تو اس کی خوبصورتی کا

ادراک آ جائیگا اس کی طبیعت کو خوشی اورحلاوت محسوس ہوگی لیکن یہ شخص اسطرح نہیں بیان کر سکتا کہ کسی اور کے سامنے اسے بیان کرے اور اسے بھی وہی حلاوت محسوس ہو۔

و قد صرح بهذا سے شارح اس پر تائید پیش کرتا ہے کہ ہم نے جو مفتاح کی عبارتوں کی وضاحت کی ہے وہ ہم نے اپنی طرف سے نہیں بلکہ صاحب مفتاح نے بذات خود یہی مطلب بیان کیا ہے۔ایک مقام پر کہا ہے

شان الاعجاز عجيب يدرك ولايمكن وصفه یعنی اعجاز کی شان عجیب ہے کہ اس کا ادراک تو کیا جاتا ہے لیکن اس کا وصف اور بیان ممکن نہیں۔

وما ذكر ههنا لايدل سے دوسرا جو تعارض تھا کہ مفتاح کی عبارت ہے کہ وجہ اعجاز سے کشف قناع ممکن نہیں اوماتن نے کہا کہ علم بلاغۃ کے ساتھ کشف قناع ہوجاتا ہے۔تو شارح اس تعارض کو اٹھاتا ہے کہ مفتاح کی عبارت میں کشف کا معنی بیان اور وصف ہے اور ماتن نے کہا ہے کہ علم بلاغت کے ساتھ کشف استار ہوجاتا ہے تو یہاں کشف کا معنی ادراک ہے یعنی علم بلاغت کے ساتھ اعجاز کا ادراک آتا ہے اور مفتاح میں کہ وہ اعجاز کا بیان ممکن نہیں تو نفی بیان کی ہے اور ثبوت ادراک کا لہٰذا تعارض نہیں۔

ولو بالذوق المكتسب منه سے جو پہلا تعارض تھا کہ مفتاح میں ذوق اعجاز کا مدرک ہے اور کوئی چیز نہیں تو یہاں علم کی بھی نفی ہوگئی لیکن ماتن نے کہا کہ علم بلاغت کے ساتھ وجہ اعجاز کا ادراک آجاتا ہے تو اس تعارض کو اٹھاتا ہے کہ ذوق دوقسم کا ہوتا ہے ایک وہ جو بغیر علم پڑھے انسان میں ہوتا ہے اور دوسرا وہ جو علوم پڑھنے کے بعد پیدا ہوتا ہے تو دونوں ذوقوں سے وجہ اعجاز کا ادراک ہوتا ہے اورعلم کے ساتھ وجہ اعجا ز آتا ہے لیکن ذوق کے بلا

واسطہ اور علم کے ساتھ ذوق کے واسطے سے ادراک آتا ہے۔ اب تعارض کو اس طرح رفع کیا جاتا ہے کہ صاحب مفتاح نے جو کہا کہ صرف ذوق کے ساتھ وجہ اعجاز کا ادراک آتا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ بلا واسطہ اعجاز کا ادراک صرف ذوق کے ساتھ آتا ہے اور ماتن نے جو کہا علم بلاغت کے ساتھ ادراک آتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ بالواسطہ اعجاز کا ادراک علم بلاغت سے آتا ہے اب کوئی تعارض نہیں رہا۔

لا بغیرہ من العلوم سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا۔ اعتراض یہ تھا بل یدل علی انہ انما یدرک بہذا العلم۔ میں انما حصر کا کلمہ ہے یعنی علم بلاغت ہی کے ساتھ اعجاز کا ادراک آتا ہے اور کسی چیز کے ساتھ نہیں۔ دوسری جگہ کہتے ہیں ذوق کے ساتھ ادراک آتا ہے تو یہ تعارض ہو گیا۔ شارح نے اس کا جواب دیا کہ یہ حصر اضافی ہے علوم کے لحاظ سے حصر ہے یعنی علم بلاغت کے ساتھ اعجاز کا ادراک آتا ہے کسی اور علوم کے ساتھ نہیں۔

ولیس الحصر حقیقیاً سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا۔ اعتراض یہ تھا کہ لا بغیرہ کے ساتھ تم نے من العلوم کی قید کیوں لگائی؟ تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ من العلوم کی قید اس لئے لگائی گئی کہ اگر یہ قید نہ لگاتے تو حصر حقیقی بن جاتا کہ علم بلاغت کے ساتھ ادراک آتا ہے کسی اور چیز کے ساتھ نہیں جو خالص عرب ہوتے ہیں اور انہوں نے علم بلاغت نہیں پڑھا ہوتا پھر بھی انہیں وجہ اعجاز کا ادراک ہوتا ہے۔ من العلوم کی قید سے معلوم ہوا کہ یہ حصر علوم کے لحاظ سے یعنی صرف علم بلاغت کے ساتھ ادراک آتا ہے۔ لھذا جو خالص عربوں کا ذوق حاصل ہوتا ہے اس کی نفی نہیں ہوگی۔

و قد اشیرالی ھذا فی مواضع من المفتاح شارح اس پر دلیل دیتا ہے کہ علم بلاغت

کے ساتھ اعجاز کا ادراک آجاتا ہے لہذا مفتاح کی جو عبارت ہے کہ وجہ الاعجاز ممالا یمکن اسکا یہ معنی نہیں کر سکتے کہ وجہ اعجاز کا ادراک ممکن نہیں بلکہ مطلب یہ ہوگا کہ بیان ممکن نہیں اسکی طرف مفتاح میں کئی جگہوں پر اشارہ کیا گیا ہے اشیر سے بتایا گیا کہ مفتاح میں تصریح نہیں کی گئی صرف اشارہ کیا گیا ہے۔

کقولہ فی علم الاستد لال نے مفتاح کی پہلی عبارت ذکر کی گئی چونکہ اس میں 9(نو) علوم کی بحث ہے۔ اسلئے شارح نے کہا کہ مفتاح میں جہاں علم منطق کی بحث ہے وہاں صاحب مفتاح نے کہا کہ وجہ اعجاز ایک امر ہے یعنی وجہ اعجاز فصاحت وبلاغت سے آتی ہے اور بعد کہا کہ وجہ اعجاز تک پہنچنے کا اور کوئی راستہ نہیں سوائے اسکے کہ ان دو علوم یعنی علم معانی اور علم بیان میں مہارت حاصل کی جائے جو آدمی علم بیان اور علم معانی میں مہارت حاصل کر لے وہ وجہ اعجاز تک پہنچ سکتا ہے یہاں تصریح نہیں لیکن اشارہ ہے۔ لاطریق الیہ کی محققین نے ترکیب ذکر کی تھی کہ طریق ''لا'' کا اسم ہے او الیہ اسکی خبر ہے اور وفی موضع آخر اسکا عطف ہے۔علم استد لال پر یہ مفتاح کی دوسری عبارت ہے جس میں اشارہ ہے کہ علم بلاغت کے ساتھ وجہ اعجاز کا ادراک آتا ہے ایک اور عبارت میں مفتاح نے کہا کہ

لا علم بعد علم الاصول اکشف للقناع من وجہ الاعجاز من ھذین العلمین یعنی علم اصول کے بعد ان دو علموں یعنی علم بیان اور علم معانی سے زیادہ کاشف اور کوئی علم نہیں اعتراض۔ ظاہری عبارت سے معلوم ہوا کہ علم الاصول سے مراد علم کلام صرف نحو اور لغت ہیں ۔علم معانی اور علم بیان سے زیادہ کاشف ہیں کیونکہ محاورے میں جب اس طرح بولا جاتا ہے کہ اصول کے بعد ان دو علموں سے زیادہ کاشف نہیں اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ علم اصول

ان دو علموں سے زیادہ کاشف ہے تو یہ حصر کے خلاف ہے تو اسکا جواب یہ ہے کہ یہاں حذف مخدوف ہے یعنی بعد حصول علم الاصول میں بعد نسبت اضافی کیلئے ہے لھذا مطلب یہ ہوگا کہ جو انسان پہلے علم اصول پڑھے تو پھر اسکے بعد علم معانی اور بیان سے زیادہ کوئی چیز کاشف نہیں تو لاعلم بعد علم الاصول میں بعد سے کوئی انتشار مقصود نہیں بلکہ یہ موقوف علیہ کی طرف اشارہ ہے کہ پہلے علم معانی و بیان کا موقوف علیہ حاصل کرلے پھر اس کیلئے ان سے زیادہ کوئی کاشف نہیں اگر علم اصول کا حصول پہلے نہیں تو پھر علم معانی اور بیان بھی اکشف نہیں ۔ اعتراض مفتاح نے کہا کہ علم اصول کے حصو ل کے بعد ان دو علموں سے زیادہ کاشف کوئی چیز نہیں تو یہاں زیادہ کاشف کی نفی ہے باقی اگر ان دو علموں کے برابر ہو یا کم اسکی نفی نہیں تو یہ تمہارے حصر کے خلاف ہے جواب جب اسطرح کی عبارت بولی جائے تو اسکا مطلب یہ ہوتا ہے کہ دوسرے سب اس سے کم ہیں یہ مطلب نہیں ہوتا کہ برابر ہیں اور زیادہ نہیں ہے جیسے کحل کے مسئلہ میں ہوتا ہے کہ مارأیت رجلاً فی عینیہ اسکا یہ مطلب نہیں کہ زید کے برابر دیکھا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ زید کی آنکھ میں سرمہ بہت خوبصورت لگتا ہے دوسرے لوگوں کی آنکھوں میں کم خوبصورت لگتا ہے ۔ اگر دوسرے علوم علم بلاغت سے کم ہوں تو ایک اعتراض آئے گا کہ یہ تمہارے حصر کے خلاف ہے تو جواب یہ ہے کہ اسم تفضیل نفی فعل کے ساتھ اسکے متعلق محققین نے بحث نہیں کی بلکہ صرف اتنا کہا کہ اگر کم کاشف ہوں تو اعتراض نہیں برابر کے ساتھ اعتراض ہوگا

نعم لا یمکن بیان وجہ الاعجاز اس پر دلیل ہے کہ وجہ اعجاز کا بیان کیسے ممکن نہیں ہے اور دوسرا یہ کہ اسکی وضاحت بھی کریگا کہ علم بلاغت سے وجہ اعجاز کا ادراک آجاتا ہے تو

وجہ اعجاز کا بیان ممکن نہیں ہے اور وجہ اعجاز کا ادراک بالکنایہ بھی ممکن نہیں ہے جو ہم نے پہلے کہا کہ علم بلاغت کے ساتھ ادراک آجاتا ہے تو وہ ادراک بالوجہ مراد تھا بالکنایہ ادراک اعجاز کا نہیں

ممکن لاقناع الاحاطة الخ اس پر دلیل ہے کہ وجہ اعجاز کا بیان ممکن نہیں ہے اور اعجاز کا ادراک بالکلیہ بھی ممکن نہیں اسلئے کہ اعجاز کا علم بلاغت سے آتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے بغیر کسی کو بلاغت پر احاطہ حاصل نہیں تو پھر اعجاز کی حقیقت صرف اللہ ہی جانتا ہے اور یہ قرآن پاک کے معجزہ ہونے کی دلیل بھی ہے کہ جب بلاغت پر احاطہ کسی کو حاصل نہیں تو کوئی شخص قرآن پاک کی مثل کیسے لاسکتا ہے۔

و تشبیه وجوه الاعجاز فی النفس سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض ماتن نے کہا یکشف عن وجوہ الاعجاز نظم القرآن الخ یعنی علم بلاغت کے ساتھ وجوہ اعجاز سے پردے کھولے جاتے ہیں وجوہ وجہ کی جمع ہے اور وجہ کے دو معنی ہیں ایک معنی قریب اور دوسرا بعید۔ بعید معنی وجہ کا طرز طریقہ اور قریب کا معنی چہرہ تو یہاں نہ بعید معنی بن سکتا ہے نہ قریب وہ اسطرح کہ بعید معنی ہے طرز طریقہ۔ اعجاز کے طرز طریقے تو ہوتے ہیں لیکن پردے نہیں ہوتے کیونکہ یہ محسوسات کے ہوتے ہیں اور طرز طریقے معقول چیز ہیں اسلئے استارھا کہنا ٹھیک نہیں اور قریب معنی چہرہ ہے تو اب استارھا کہنا تو ٹھیک ہے لیکن اعجاز کے چہرے نہیں ہوتے جواب شارح نے کہا بعید اور قریب دونوں معنی مراد لے سکتے ہیں یہ اعتراض اس وقت تھا جب وجوہ اعجاز کا اپنا اور حقیقی معنی مراد ہوتا یہاں ماتن نے صرف تشبیہ دی ان چیزوں کے ساتھ جو پردوں کے پیچھے پوشیدہ ہیں تو وجوہ اعجاز مشبہ بن گیا اور جو

چیزیں پردوں کے پیچھے پوشیدہ ہیں وہ مشبہ بہ بن گئیں تو یہاں ذکر مشبہ کا ہے انتقال مشبہ بہ کی طرف ہے اور یہ استعارہ مکنیۃ بن گیا اورمشبہ کو پردہ لازم ہے تو استعارہ تخیلیۃ بن گیا چونکہ یہاں انتقال مشبہ بہ کی طرف ہے اسلئے یہاں استار کاذکر صحیح ہے ۔ اعتراض جب وجوہ خود مرادنہیں بلکہ اس سے مشبہ بہ کی طرف انتقال ہے تو پھر وجوہ کاذکر کیوں کیا۔؟ جواب شارح نے کہایہاں وجوہ کی صفت کو ابہام کیلئے ذکر کیا یعنی ایسالفظ جس کے دومعنی ہوں قریب اور بعید کے ۔ مخاطب قریب کا معنی سمجھے اور متکلم بعید معنی مراد لے شارح نے کہا تشبیہ وجوہ الاعجاز فی النفس میں کہا ایک تشبیہ لفظ میں ہوتی ہے جیسے زید کاالحمار اور ایک تشبیہ فی النفس ہوتی ہے یعنی ذکر تو خود اسی شئ کا کریں لیکن دل میں اسکوتشبیہ کسی اور شئ کے ساتھ دیں جیسے یہاں ذکرتو وجوہ اعجاز کا ہے لیکن دل میں تشبیہ دوسری چیزوں کے ساتھ دیں

-

او تشبیہ الاعجاز سے بتایا کہ قریب کا معنی بھی لے سکتے ہیں لیکن اعتراض آئیگا کہ اعجاز کے تو چہرے نہیں ہوتے تو اسکا جواب یہ دیتے ہیں کہ اعتراض درست نہیں کیونکہ یہاں اعجاز کا اپنا معنی مرادنہیں بلکہ ماتن نے خوب صورت صورتوں کو جو پردوں کے نیچے پوشیدہ ہیں ان کوتشبیہ دی اعجاز کے ساتھ اعجاز مشبہ ہے اور خوبصورت صورتیں مشبہ بہ ہیں تو یہاں ذکر ممشبہ کا ہے اور انتقال ہے مشبہ بہ کی طرف تو یہ استعارہ مکنیہ بن گیا اور مشبہ بہ کوچہرے لازم ہیں تو وجوہ کا یہ ذکر استعارہ تخیلیہ ہے اور خوبصورت صورتوں کیلئے پردہ مناسب ہے تو اس کا یہ ذکر یہ استعارہ ترشیحیہ ہے تو یہ استعارہ مکنیہ تخیلیہ ترشیحیہ بن گیا تو مذکورہ بالا وضاحت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ وجوہ اعجاز کا ذکر ٹھیک ہوا یہاں دوطرح کا اعتراض

ہو سکتا ہے ایک یہ کہ پہلے استعارہ میں صنعت لیھام کا ذکر کیا اوردوسرے میں نہیں کیا اور دوسرے میں ترشیح کا ذکر کیا لیکن پہلے میں نہیں کیا اسکا جواب یہ دیا کہ دوسرے میں صنعت لیھام کاذکر اسلئے نہیں کہ یہاں وجہ کا قریب معنی مراد ہے اور لیھام وہاں ہوتا ہے جہاں بعید معنی مراد لیا جائے لیکن پہلے میں وجہ کا بعید معنی مراد تھا اسلئے وہاں صفت ابہام کا ذکر کیا اور پہلے میں ترشیح اسلئے ذکرنہیں کیا کہ وہاں مشبہ بہ وہ چیزیں تھیں جو پوشیدہ تھیں اور یہاں پر یہ مشبہ بہ کے لوازمات سے ہیں اور ان کاذکر ترشیح نہیں ہوتا بلکہ مناسبات کا ذکر ترشیح ہوتا ہے اور دوسری تشبیہ میں مشبہ بہ خوبصورت صورتیں تھیں اور پردے انکے مناسبات سے ہیں لہذا یہاں انکا ذکر ترشیح ہوگا۔۔

و جرینا فی ھذا سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگا کہ استعارہ مکنیہ میں تین مذہب ہیں۔ایک یہ ہے کہ ایک شئی کو دوسری شئی کے ساتھ تشبیہ دینا پھر مشبہ ذکر کرنا لیکن مشبہ بہ کی کوئی چیز ذکر نہ کرنا صرف مشبہ بہ کے لوازمات ومناسبات کا ذکر ہوتم نے یہ مذہب کیوں نہیں اختیار کیا گیا ہے۔یہاں محققین نے بتایا کہ تشبیہ کے چار رکن ہوتے ہیں مشبہ مشبہ بہ وجہ شبہ اورحرف تشبیہ اسکا جواب شارح نے دیا کہ ماتن کا مذہب چونکہ استعارہ مکنیہ میں مذہب مختار ہے اور مطول تلخیص کی شرح ہے اسلئے ہم نے قریبی مذہب اختیار کیا کہ جو ماتن کا مختار ہے حالانکہ یہ شارح کا اپنا مذہب نہیں ہے

و القرآن فعلان الخ یہاں تک شارح نے یکشف عن وجوہ الاعجاز استارہا کی شرح کردی اور فی نظم القرآن تو شارحین کا طریقہ ہے کہ پہلے مضاف الیہ کی شرح کرتے ہیں بعد میں مضاف کی قرآن کی شرح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ قرآن قرء سے مشتق ہے اور یہ

مصدر ہے فعلان کے وزن پر ہے ونظم تالیف کلماتہ تک شارح نے قرآن کی شرح کی اب یہاں سے نظم القرآن کی شرح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ نظم القرآن کا معنی قرآن کے کلمات کی اس طرح تالیف کی گئی ہے کہ وہ کلمات مرتبہ المعانی ہیں اور مناسبۃ الدلات ہیں یعنی جو معنی اپنی جگہ مناسب ہو وہاں وہ مراد لیا جائے اور جہاں دلالت واضح کرنے کی ضرورت ہو وہاں ایسا لفظ لایا جائے جو اس معنی پر دلالت کرے

علی حسب ما یقتضیه العقل یعنی کلمات کی تالیف ہو جیسے عقل چاہے یعنی عقل کہے کہ اس سے بڑھ کر تالیف کلمات نہیں ہوسکتی

الیھا فی النطق سے نظم القرآن کی ضد ذکر کیکہ کلمات کا نطق تو پے در پے اور بعض کا بعض میں ضم ہو لیکن وہ مرتبہ المعانی اور مناسبۃ الدلالت نہ ہوں بلکہ ایسے ہی اتفاقی طور پر منہ سے وہ کلمات نکلے جیسے جانور بولتے ہیں لہذا نظم القرآن اس طرح کا نہیں بلکہ وہاں مرتبہ المعانی اور مناسبۃ الدلات والے کلمات موجود ہوتے ہیں۔ باقی شارح نے

بخلاف نظم الحروف نظم القرآن اور نظم الحروف کے درمیان فرق ذکر کیا ہے کہ نظم الحروف یہ ہوتا کہ حروف نطق میں پے در پے ہوں لیکن معانی کا اعتبار نہیں ہوتا مثلاً ضَرَبَ ہے تو ضَرَبَ کہیں یہ نظم الحروف صحیح ہے اور ربض نہیں تو اب بھی نظم الحروف صحیح ہے اگر چہ معنی صحیح نہیں ہے

و لیس الاعجاز بمجرد الا لفاظ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض ماتن نے نظم القرآن کہا لفظ القرآن کیوں نہیں تھا جواب شارح نے اس کے دو جواب دیئے ایک یہ کہ اگر لفظ القرآن کہا جاتا تو پھر یہ شبہ پڑجاتا کہ قرآن کے اعجاز میں صرف الفاظ کو

دخل ہوتا ہے معانی کو نہیں حالانکہ الفاظ اور معانی دونوں کو دخل ہے اگر صرف الفاظ کو دخل ہوتا اور معانی کو اعجاز میں دخل نہ ہوتا تو پھر علم معانی اور علم بیان کو اعجاز میں دخل نہ ہوتا کیونکہ ان میں معانی کی بحث ہوتی ہے حالانکہ اعجاز میں معانی اور علم بیان کو دخل ہے لہذا معلوم ہوا کہ اعجاز میں معانی اور الفا ظ دونوں کو دخل ہے ، لہذا جب نظم القرآن کہا تو الفاظ اور معانی دونوں آ گئے جب نظم القرآن کا معنی یہ کیا کہ قرآن کے کلمات کی ایسی تالیف کہ وہ کلمات مرتبہ المعانی ہوں اور متناسب الدلالت ہوں تو اس میں معانی اور الفاظ دونوں آ گئے۔

ولان فیه استعارة لطیفة سے دوسرا جواب دیا کہ اگر لفظ القرآن کہا جاتا تو اس میں استعارہ نہ ہوتا حالانکہ اس میں استعارہ ہے جو تصریح سے ابلغ ہے ۔نظم القرآن میں استعارہ اس طرح ہے کہ نظم کا معنی ہے ادخال اللؤلؤ فی السلک یہاں تالیف کلمات کو تشبیہ دی ادخال اللؤلؤ کے ساتھ یعنی ذکر مشبہ بہ کا ہے اور مراد مشبہ ہے تو یہ استعارہ مصرحہ بن گیا اور جب نظم القرآن کہا تو نظم کا معنی ہے موتیوں کا پرونا یہ یعنی نظم صفت ہے یہ لفظ کہہ کر اشارہ کر دیا کہ قرآن کے کلمات کو موتیوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے لیکن یہ استعارہ نہیں ہوگا کیونکہ اس میں ذکر یا مشبہ کا ہوتا ہے یا مشبہ بہ کا دونوں کا ذکر نہیں ہوتا اور یہاں تو دونوں مشبہ و مشبہ بہ کا ذکر ہے۔

وکان القسم الثالث سے ماتن وجہ تالیف ذکر کرتا ہے کہ ماتن اور شارح دونوں وجہ تالیف ذکر کرتے ہیں عموماً ماتن کو ایک اور شارحین کو دو وجہ بیان کرنی پڑتی ہیں کہ جس علم میں متن لکھا اس کی تعریف ماتن صرف یہ وجہ تالیف بیان کرتے ہیں لیکن شارحین اس کے ساتھ دوسری وجہ بیان کرتے ہیں کہ اس متن کی شرح یا تلخیص کیوں لکھی یہی وجہ ہے کہ

ماتن نے پہلے فن کی تعریف کی پھر ماتن نے ساتھ یہ وجہ بھی بیان کی کہ میں نے مفتاح العلوم کی تلخیص لکھی ہے کوئی مستقل کتاب یا کسی اور متن کی شرح اس فن میں کیوں نہیں لکھی چنانچہ ماتن دوسری وجہ تالیف بیان کرتے ہوئے کہتا ہے کہ قسم ثالث مفتاح العلوم سے جس کو تصنیف کیا ہے علامہ ابویعقوب سکاکی نے اور من مفتاح العلوم میں من تبعیضیہ ہے اس لئے یہ تلخیص سارے مفتاح کی نہیں بلکہ صرف قسم ثالث کی ہے اسکو مجازاً تلخیص المفتاح بھی کہتے ہیں اور سکا کی ایک شہر کا نام ہے یہ اس کی طرف منسوب ہے۔

اعظم ما صنف فیہ سے شارح نے بتایا کہ ترکیب میں اعظم کان کی خبر ہے

فیہ کے بعد شارح نے علم البلاغۃ وتوابعھا کہا اسلئے کہ پہلے ذکر دوکا ہے ایک علم بلاغت اور دوسرا توابع کا لیکن شارح نے کہا یہ دو علم نہیں بلکہ دونوں ملکر ایک علم ہے اور فیہ کی ضمیر علم کی طرف راجع ہے

من الکتب المشھورۃ لفظاً سے شارح نے بتایا کہ یہ بیان ہے ماصنف میں جو ما ہے اورلفظاًترکیب میں اعظم سے تمیز ہے تو مصنف نے یہاں ایک وہم کو دور کیا وہم یہ تھاکہ شاید اعظم کا مطلب قسم ثالث جسم کے لحاظ سے بڑی ہوگی تو نفعا سے اسکا ازالہ کردیا کہ جسم کے لحاظ سے بڑی مراد نہیں بلکہ نفع کے لحاظ سے بڑی ہے۔

لکونہ احسنھا ترتیبا سے ماتن نے اس پر دلیل دیکر مفتاح العلوم کی قسم ثالث نفع کے لحاظ سے کتب مشھورہ سے بڑی ہے چنانچہ کہا کہ یہ قسم ثالث احسن ہے ترتیب کے لحاظ سے اور شارح پہلے ہی

ای لکون القسم الثالث لکونہ اور احسنھا کی ضمیروں کے مرجع بیان کردیئے کہ لکونہ کی

'ہ' ضمیر قسم ثالث کی طرف راجع ہے اور احسنھا کی 'ھا' ضمیر کتب مشہورہ کی طرف من جمۃ الترتیب سے شارح نے بتایا کہ ترتیباً ترکیب میں احسن سے تمیز واقع ہے یہ اسلئے کہ جہاں شارح حضرات کسی عبارت میں جمۃ کا لفظ نکالتے ہیں تو فوراً سمجھنا چاہیے کہ شارح کا مطلب یہ ہے کہ یہ ترکیب میں تمیز ہے معنی یہ ہوا کہ قسم ثالث ترتیب کے اعتبار سے کتب مشہورہ سے احسن ہے ۔ اسکے بعد شارح ترتیب کا اصطلاحی معنی ذکر کرتا ہے کہ ہر شئی کو اپنے مرتبہ میں رکھنا اب ذیل میں ایک خارجی اعتراض زیب قرطاس ہے اعتراض یہ ہے کہ ترتیب کا شارح نے معنی کیا کہ

ھو وضع کل شئی فی مرتبتہ تو "مرتبہ" کی 'ہ' ضمیر کے مرجع میں دو احتمال ہیں1۔ یہ یا، 'کل' کی طرف راجع ہوگی 2۔ یا یہ 'شئے' کی طرف راجع ہوگی لیکن یہاں دونوں طرف راجع نہیں ہوسکتی کیونکہ اگر 'شئے' کی طرف راجع ہو پھر معنی یہ ہوگا کہ ہر 'شئے' کو ایک 'شئے' کے مرتبہ میں رکھنا تو ہر 'شئ' کو ایک 'شئ' کے مرتبہ میں کیسے رکھ سکتے ہیں نہ ایسا کرنا ممکن ہے ۔ اسی طرح 'کل' بھی اسکا مرجع نہیں ہوسکتا کیونکہ پھر معنی یہ بنتا ہے کہ رکھنا 'ہر شئے' کو اسکے مرتبہ میں یعنی کہ ایک 'شئے' اپنے مرتبہ میں بھی ہو اور غیر کے مرتبہ میں بھی تو یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک 'شئے' اپنے مرتبہ میں بھی ہو اور غیر کے مرتبہ میں بھی تو معلوم ہوا کہ دونوں صورتوں میں ضمیر کا مرجع درست نہیں کیونکہ 'کل' اور 'شئے' کو مرجع بنانے سے مفہوم غلط ہوتا ہے ۔ جواب یہ ہے کہ 'ہ' ضمیر 'کل' کی طرف راجع ہے اب تم کہو گے اگر یہ کہا جائے کہ ایسا کرنے سے خرابی لازم آتی ہے کہ ایک 'شئے' اپنے مرتبہ میں ہو اور غیر کے مرتبہ میں بھی جواب میں یہ کہا جائے گا کہ خرابی لازم نہیں آتی کیونکہ مرتبہ مضاف ہوگا 'کل' کی طرف تو یہ

اضافت استغراق ہے اور مرتبہ بجائے واحد کے جمع بن جائیگا لہذا مرتبہ بھی جمع ہے اور ’کل‘ بھی جمع کے معنی میں ہے تو جمع کا جمع کے ساتھ مقابلہ ہو گیا اور قاعدہ یہ ہے کہ جمع کا جب جمع کے ساتھ مقابلہ ہو تو تقسیم احاد کی ہوتی ہے اور اس صورت میں معنی یہ ہو گیا کہ ہر شے کو اپنے اپنے مرتبہ میں رکھنا اس معنی کو مراد لینے کی صورت میں کوئی خرابی لازم نہیں آرہی کیونکہ خرابی تو یہ تھی کہ شے اپنے مرتبہ میں بھی ہو اور غیر کے مرتبہ میں بھی تو یہاں ہر ’شے‘ اپنے مرتبہ میں ہے غیر کے مرتبہ میں نہیں ہے۔

فلکل مسئلة مثلا مراتب اس سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے کہا کہ لکونہ احسنھا ترتیباً یعنی قسم ثالث ترتیب کے لحاظ سے کتب مشہورہ سے احسن ہے تو معلوم ہوا کہ حسین تو کتب مشہورہ ہیں لیکن قسم ثالث احسن ہے اور یہ حسن ہیں لہذا لازم آئیگا کہ ایک شے کے کئی مرتبے ہوں ایک مرتبہ میں رکھنا تو حسین ہوتا ہے اور دوسرے میں رکھیں تو احسن حالانکہ ’شے‘ کا صرف ایک مرتبہ ہوتا ہے کیونکہ ترتیب کا معنی شارح نے بیان کیا کہ ’وضع کل شی فی مرتبۃ‘ اس سے بھی ظاہر یہی ہے کہ ہر ’شے‘ کا ایک مرتبہ ہوتا ہے اور ماتن کے کلام سے پتہ چلتا ہے کہ علم بلاغت کے مسائل کے دو مرتبے ہوتے ہیں ایک مرتبہ میں رکھیں تو حسن اور دوسرے میں رکھیں تو احسن اور قسم ثالث کو صاحب مفتاح نے جس مرتبہ میں رکھا وہ احسن ہے حالانکہ ایک شے کے زیادہ مرتبے نہیں ہو سکتے تو شارح نے اسکا جواب دیا کہ یہ جو قاعدہ کہ جمع کا جب جمع کے ساتھ مقابلہ آ جائے تو تقسیم آحاد کی ہوتی ہے اسکا یہ مطلب نہیں کہ ہر شے کا ایک ایک مرتبہ ہوتا ہے بلکہ ایک سے زیادہ مرتبے بھی ہو سکتے ہیں جب یہ بات ہے تو ماننا پڑے گا کہ ایک مسئلہ کے دو مرتبے ہو سکتے

ہیں (مثلاً دنیا کی کوئی شے لے لوجسکو بھی لو گے اسکے دو مرتبے ہو سکتے ہیں تو یہ ہو سکتا ہے کہ کتب مشہورہ والوں نے جس مرتبہ میں رکھا ہو وہ حسن ہو اور قسم ثالث مفتاح العلوم کے اندر میں جس مرتبے میں رکھا گیا ہو وہ احسن ہو اس کی ایک واضح مثال مثلاً ایک مضمون ہے اسے دو انسان لکھے مضمون ایک ہے مگر لکھنے والوں کے اعتبار سے اسمیں فرق ہوگا کیونکہ جو چیز مقدم کرنی ہوتی ہے اسے موخر کردیا جاتا ہے اور موخر کو مقدم

و ان شئت ان تعرف پہلے تو شارح نے محض احتمال ذکر کیا کہ ایک کے زیادہ مرتبے ہو سکتے ہیں جب ایک مرتبے میں رکھیں تو حسین اور جب دوسرے میں رکھیں تو احسن ہوتا ہے۔ اسکا مصداق ذکر کرتے ہیں اگر آپ نے اسکا مصداق دیکھنا ہو تو شیخ عبد القاہر کی کتابوں کا مطالعہ کریں تو آپ انکی کتابوں کو اس طرح پاؤ گے جیسے ایک موتیوں کی لڑی ٹوٹ کر بکھر گئی ہو یعنی علم بلاغت کے مسئلے قسم ثالث میں موتیوں کی لڑی کے مثل ہیں اور عبد القاہر کی کتابوں میں بکھرے پڑے ہیں یعنی قسم ثالث کا وہ مرتبہ جو اسے مفتاح العلوم میں حاصل ہے وہ احسن اور کتب مشہورہ میں جس مرتبے میں ہیں وہ حسن ہے احسن نہیں کتب مشہورہ سے شیخ عبد القاہر کی کتابیں مراد ہیں۔

ولکونہ اتمھا ماتن دلیل دے رہا ہے کہ قسم ثالث نفع کے لحاظ سے کتب مشہورہ سے اعظم ہے ایک دلیل یہ دی کہ قسم ثالث ترتیب کے لحاظ سے کتب مشہورہ سے احسن یہاں سے دوسری دلیل دی کہ قسم ثالث اس لئے بھی نفع کے لحاظ سے اعظم ہے کیونکہ قسم ثالث کتب مشہورہ سے تحریر کے لحاظ سے اتم ہے۔

اور اسکا اتم ہونا کتب مشہورہ کے لحاظ سے ہے نہ کہ فی نفسہ کیونکہ ذاتی اعتبار سے اگر

دیکھا جائے تو نقائص کی کمی قسم ثالث میں بھی نہیں ہے جیسا کہ اسکی وضاحت تخلیص میں موجود ہے باقی تحریر کا شارح نے معنی کیا کہ کلام کا حشو و زواعد سے ہونا

و لکونه اکثرها للاصول جمعا اس سے تیسری دلیل دی کہ قسم ثالث اکثر ہے کتب مشہورہ سے قوائد کے اعتبار سے یعنی قسم ثالث میں کتب مشہورہ کے لحاظ سے قاعدے اور اصول زیادہ ہیں اور شارح کے نزدیک اصول کا معنی قواعد ہے

و هو متعلق بمحذوف سے ایک اعتراض کے شارح دو جواب دیگا اعتراض یہ ہے کہ للاصول جمعاً کے متعلق ہے اور جمعاً تو مصدر ہے اور مصدر کا معمول تو مصدر پر مقدم نہیں ہوسکتا اور مندرجہ بالا عبارت میں تو للاصول جمعا سے مقدم ہے لہذا یہ جمعا کے متعلق نہیں ہو سکتا اسکا شارح نے جواب یہ دیا کہ للاصول اس جمعا کے متعلق نہیں جو مذکور ہے بلکہ اس سے پہلے جمعا مقدر ہے اور للاصول اس کے متعلق ہے اور دوسرا جمعا چونکہ پہلے کی تفسیر ہے اس لئے پہلے کو محذوف کردیا

لان معمول المصدر سے ایک اور اعتراض کا شارح نے جواب دیا اعتراض یہ ہے کہ للاصول کو آپ محذوف جمعا کے متعلق کرتے ہو مذکور جمعا کے متعلق کیوں نہیں کرتے تو اسکا وہی جواب دیا کہ جمعا مصدر ہے اور مصدر کا معمول مصدر پر مقدم نہیں ہوسکتا۔

لان المصدر عند العمل سے دلیل پر دلیل دی کہ مصدر کا معمول مصدر پر کیوں مقدم نہیں ہوسکتا تو کہتا ہے اس لئے کہ مصدر عمل کے وقت اپنے معمول پر ہی عمل کرتا ہے اور عمل میں افضل فعل ہے اور مصدر فعل کے مشابہ ہو کے عمل کریگا تو وہ مشابہت یہ ہے کہ عمل کے وقت مصدر ان مع الفعل کی تاویل میں ہوتا ہے اور ان موصول حرفی ہے کیونکہ موصول دو

قسم کے ہوتے ہیں ایک موصول اسمی جیسے ک الذین اور ایک موصول حرفی جیسے کہ اَن وغیرہ ، اور بعد میں جو فعل ہوتا ہے وہ اس کا صلہ ہوتا ہے تو صلہ کا جو معمول ہوتا ہے وہ موصول پر مقدم نہیں آ سکتا کیونکہ موصول اور صلہ اس لئے ہوتے ہیں جیسے کہ ایک شے کے اجزاء مرتبہ ہوں تو جس کے اجزاء مرتبہ ہوں تو کوئی جز اس شے سے پہلے نہیں آ سکتی ورنہ پھر ترتیب نہیں رہے گی اگر صلہ کا معمول موصول پر مقدم آ جائے تو پھر یہ اسطرح ہوگا کہ جیسے ایک شے کے اجزاء مرتبہ ہوں اور پھر ان اجزاء میں سے کوئی جز شے سے پہلے آ جائے تو جب ان مع الفعل سے معمول مقدم نہیں ہوسکتا تو ایسے ہی مصدر سے بھی اسکا معمول مقدم نہیں ہوسکتا۔

و الا ظهر انه جائز سے شارح نے دوسرا جواب دیا کہ یہ کہتے ہیں کہ مصدر کا معمول مصدر پر مقدم نہیں ہوسکتا ہے تو یہ تب قاعدہ ہے کہ جب مصدر کا معمول ظرف اور شبہ ظرف یعنی جار مجرور نہ ہوں اور اگر مصدر کا معمول ظرف ہو یا جار مجرور ہوتو پھر مصدر کا معمول مصدر پر مقدم ہوسکتا ہے۔

قال الله تعالیٰ فلما بلغ معه السعی اس آیت سے علامہ اس پر دلیل ذکر کرتا ہے کہ مصدر کا معمول جب ظرف یا جار مجرور ہو تو پھر مصدر کا معمول مصدر سے مقدم آ سکتا ہے جیسا کہ مذکورہ آیت میں معہ ظرف ہے اور یہ سعی مصدر کے متعلق ہے کیونکہ اگر یہ سعی کے متعلق نہ ہو تو مقصود پورا نہیں ہوتا۔ اللہ تعالیٰ کا مقصود یہ بیان کرنا ہے کہ جب اسمٰعیل علیہ السلام اس عمر کو پہنچ کر باپ کے ساتھ کام کرنے لگے کیونکہ اس عمر میں بچہ والدین کو بہت پیارا ہوتا ہے تو جب معہ سعی کے متعلق ہو تو مقصود پورا ہوتا ہے لیکن اگر معہ بلغ کے متعلق ہو تو مقصود صحیح طور پر واضح نہ ہوگا اگرچہ یہ مطلب بھی بن تو سکتا ہے کہ آپ کے ساتھ کام

کرنے لگے لیکن یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ کام کرنے کو پہنچ گئے لہذا معہ سعی کے متعلق ہے تو مصدر کا معمول ظرف مصدر پر مقدم ہے اور دوسری مثال جس میں مصدر کا معمول جار مجرور مصدر پر مقدم ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ولا تاخذکم بھما رافۃ یعنی نہ پکڑے تمہیں ساتھ زانی زانیہ کے مہربانی اور بھما رافتہ کے متعلق ہے تو اس صورت میں مقصود پورا ہو رہا ہے یعنی مہربانی نہ کرنا، اگرچہ ظاہر عبارت میں تو رافۃ فاعل ہوتا لیکن مطلب کے لحاظ سے ماخوذ ہے کہ تم مہربانی نہ کرو زانیہ اور زانی سے اور یہی مقصود ہے لیکن اگر بھما کو لاتاخذ کے متعلق کریں تو مقصود پورا نہیں ہوتا کیونکہ اس صورت میں معنی ہوگا کہ تمہیں ان کے ساتھ نہ پکڑے رافۃ تو اب صرف رافۃ ماخوذ ہوگا حالانکہ یہ تو مقصود نہیں بلکہ مقصود تو رافۃ بھما ہے تو یہاں بھما جار مجرور معمول ہیں مصدر کے اور مصدر پر مقدم ہیں اور بھی اسکی کئی مثالیں ہیں

و التقدیر تکلف اس سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہے کہ جیسے کہ وہاں تم کہتے تھے کہ للاصول جمعا مصدر کے متعلق ہے اور دوسرا جمعا اس کی تفسیر ہے تو یہاں بھی یہ کہو کہ معہ سے پہلے سعی مصدر ہے اور یہ دوسرا سعی اس کی تفسیر ہے اور اسی طرح بھما جس رافۃ کے متعلق ہے وہ محذوف ہے اور دوسرا رافۃ اس کی تفسیر ہو تو اس کا جواب دیا کہ مقدر نہیں کر سکتے کیونکہ اس میں تکلف ہے

و لیس کل ما اول بشیئ اب شارح اس دلیل کا رد کرتا ہے جو پہلے دی تھی کہ مصدر عمل کے وقت ان مع الفعل کی تاویل میں ہوتا ہے اور ان مع الفعل سے معمول مقدم نہیں ہو سکتا لیکن یہ کوئی ضروری نہیں کہ جب ایک شئی کی دوسری شئے کے ساتھ تاویل کریں تو پھر دوسری شئی کے سارے احکام بھی اس پر جاری ہوں لہذا مصدر جب ان مع الفعل کی تاویل

میں ہو تو یہ کوئی ضروری نہیں کہ جیسے ان مع الفعل سے اسکا معمول مقدم نہیں ہو سکتا اس طرح مصدر سے بھی مصدر کا معمول مقدم نہ ہو سکے

مع ان الظرف سے دلیل کا دوسرا جواب دیا کہ یہ جو کہتے ہیں کہ مصدر کا معمول مصدر پر مقدم نہیں ہو سکتا اس کی کیا وجہ ہے وجہ یہ ہے کہ مصدر عامل ضعیف ہے اور ضعیف عامل ماقبل معمول میں عمل نہیں کر سکتا یہاں تک ٹھیک ہے کہ مصدر عامل ضعیف ہے لیکن ہماری بات ظروف کے بارے میں ہے اور ظروف کیلئے عامل ضعیف کافی ہے تو مصدر سے جب معمول ظرف مقدم ہو پھر بھی رائح تو موجود ہے لہذا مصدر کا معمول ظرف ہو تو پھر مصدر پر مقدم ہوسکتا ہے باقی یہ اعتراض ہے کہ شارح نے مصدر کو رائحہ من الفعل کہا ہے تو یہ فعل کی رائحہ کیسے ہے تو جواب یہ ہے کہ فعل کی تین جزو ہوتی ہیں حدث ۔ زمان اور نسبت الی الفاعل حدث یعنی مصدر بھی ایک جزء ہے تو شئی کی جزء شئی کی رائح ہی ہوتی ہے

لان لہ شانا سے شارح نے دلیل دی کہ ظروف کو فعل کا رائحہ کافی ہوتا ہے اسلئے کہ ظروف کیلئے ایسی شان ہے جو کہ انکے غیر کیلئے نہیں اور وہ اس طرح کہ شئی نفس شئی سے منفک نہیں ایسے ہی ظروف بھی کسی سے منفک نہیں ہو سکتے ،

و لہذا سے بتایا کہ ظروف کی وہ شان ہے جو انکے غیر کی نہیں ایسے ہی ظروف میں وہ وسعت ہوتی ہے جو کہ غیر میں نہیں ہوتی

و لکن کان غیر مصون یہاں تک ماتن نے قسم ثالث کی تعریف کردی اب یہاں سے وہم تھا اسے رفع کردیا وہم یہ ہوگیا کہ جب قسم ثالث اتنی اچھی تھی پھر ماتن نے اس کی تلخیص کیوں کی تو اسکا جواب دیا کہ کتب مشہورہ کے لحاظ سے اگرچہ اتم تھی لیکن فی نفسہ

اس میں حشو زوائد ہوں گے لیکن فی نفسہ قسم ثالث میں بھی خرابیاں تھیں جن کی وجہ سے پھر تلخیص کی ضرورت پڑی تو پہلے وہ خرابیاں صراحتاً ذکر کردیں کہ قسم ثالث غیر محفوظ ہے حشو سے اور غیر محفوظ تھی تطویل سے یعنی اس میں حشو بھی تھا اور تطویل بھی تھی ۔باقی شارح نے حشو اور تطویل کا معنی کردیا کہ حشو اسے کہتے ہیں جو اصل مراد پر زائد ہو اور اصل مراد میں اس کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی اور تطویل یہ ہوتی ہے کہ وہ بھی اصل مراد پر زائد ہوتی ہے لیکن اس کا فائدہ ہوتا ہے تو یہ حشو اور تطویل میں مفہوم کے لحاظ سے فرق آ گیا حشو بھی اصل مراد پر زائد ہوتا ہے اور تطویل بھی اصل مراد پر زیادتی ہوتی ہے لیکن حشو عام ہوتا ہے اس کا کوئی فائدہ ہو یا نہ ہو تطویل کا کوئی فائدہ نہیں ہوتا

سیجیئ الفرق سے بتایا کہ حشو اور تطویل میں لفظی فرق آگے اطناب کی بحث میں آیگا کہ حشو میں جو زیادتی ہوتی ہے وہ معین ہوتی ہے کہ یہ لفظ زیادہ ہے اور تطویل میں زیادتی معین نہیں ہوتی بلکہ یہ ہوتا ہے کہ یہ زائد ہے یا یہ زائد ہے لا علی التعیین ،

و التعقید یعنی قسم ثالث تعقید سے بھی غیر محفوظ ہے تو شارح نے تعقید کا معنی کردیا کہ کلام کا ایسا مشکل ہونا اور مغلق ہونا کہ ذہن پر اس کے معنی کا حصول مشکل ہو یعنی ذہن اسکا معنی نہ سمجھ سکے ۔

قابلا للاختصار پہلے تو ماتن نے صراحتہ خرابیاں ذکر کردیں اب یہاں سے خرابیوں کی طرف اشارہ کریگا قابلاً للاختصار سے اشارہ کردیا کہ قسم ثالث میں تطویل ہے اور معتقداً الی الایضاح سے اشارہ کردیا کہ قسم ثالث میں تعقید ہے اور قابلا الی التجرید سے اشارہ کردیا کہ قسم ثالث میں حشو تھا

ثم الفت مختصرا سے ماتن نے قسم ثالث کے عیب بیان کئے تھے پہلے صراحتہ پھر اشارتہ۔ صراحتہ کہا تھا کہ حشو تطویل اور تعقید سے غیر محفوظ تھی اور اشارۃ اس طرح کہ جب کہا کہ قسم ثالث قابل تھی اختصار کے تو اشارہ کردیا کہ قسم ثالث میں تطویل ہے اور جب کہا تھا کہ ایضاح کی محتاج ہے تو پھر اشارہ کردیا کہ اس میں تفسیر تھی اور جب کہا کہ تجرید کی محتاج ہے تو اشارہ کردیا کہ اس میں حشو ہے۔ ماتن نے کہا کہ الفت مختصراً تو شارح نے ترکیب ذکر کی یہ اس لما کی جزا ہے جو لما اما بعد کے بعد ہے چونکہ شرط جزاء کا سبب ہوتی ہے اس لئے پھر کہا کہ یہ ماقبل میں جتنی چیزوں کا ذکر ہے یہ سب سبب تھیں اس بات کی کہ میں ایک مختصر لکھوں اس کے بعد یتضمن سے مختصر کی تعریف شروع کردی کہ وہ ایسا مختصر ہے ایک تو اس میں وہ چیز ہوگی کہ جو قسم ثالث میں تھی یعنی جو قاعدے قسم ثالث میں تھے یہاں بھی ہوں گے شارح نے جمع قاعدہ وہی حکم کلی سے بتایا کہ قواعد قاعدہ کی جمع ہے اور قاعدہ کی تعریف کی کہ ہر وہ حکم کلی یعنی قضیہ کلیہ ہوتا ہے جو اپنے جزئیات پر مشتمل ہوتا ہے اور جزئیات پر مشتمل اسلئے ہوتا ہے تاکہ اس قضئے کلیئے سے اس کے جزئیات کے احکام معلوم کئے جاسکیں اس کی ایک مثال سمجھو کہ وہ قضیہ کلیہ اپنے جزئیات پر کیسے مشتمل ہوتا ہے اور جزئیات کے احکام اس سے کیسے مستنبط ہوتے ہیں تو وہ اس طرح کہ مثلاً ضرب زید میں جو زید ہے اسکا حکم مجہول ہے کہ زید پر کونسا اعراب پڑھنا ہے ضمہ فتحہ یا کسرہ پڑھنا ہے تو ہمارے پاس ایک قضیہ کلیۃ ہے ،کل فاعل مرفوع، تو زید اس قاعدے کی جزی ہے تو اسکا حکم ہم اس قاعدے سے یوں معلوم کریں گے کہ اس جزی یعنی زید کو موضوع بنادیں گے اور قضیہ کلیہ کا جو موضوع ہے یعنی فاعل اس کو محمول بنادیں گے تو زید فاعل یہ صغریٰ بن جائیگا اور خود قضیئے

کلیئے کو کبریٰ بنائیں گے جو نتیجہ آئیگا وہ جزی کا حکم ہوگا تو وہ اس طرح کہ زید فاعل وکل فاعل مرفوع تو نتیجہ آئیگا کہ زید مرفوع ہے تو یہ زید جزی کا حکم معلوم ہوا کہ ضرب زید میں زید پر رفع پڑھنا ہے باقی یہاں کلئے قاعدے کی تعریف پر مشہور اعتراض ہے کہ تم قاعدے کلیئے کی تعریف کی کہ حکم کلی ینطبق علی جزئیاتہ لیستفاد احکامھا پس ظاہر ہے کہ جزئیات کی ضمیر امر کلی کی طرف راجع ہے یعنی وہ امر کلی جو اپنی جزئیات پر مشتمل ہوتا ہے حالانکہ اپنی جزئیات پر مشتمل نہیں ہوتا کیونکہ امر کلی کے جزئیات تو قضیئے ہوں گے اگرچہ جزء ہوں گے لیکن ہوں گے قضیے مثلاً کلی انسان حیوان یہ امر کل ہے تو اس کے جزئیات زید حیوان ، بکر حیوان ، خالد حیوان ہیں تو حکم کلی اپنے جزئیات پر مشتمل نہیں ہوتا بلکہ موضوع کے جزئیات پر مشتمل ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے ضرب زید والی مثال دی تو کل فاعل مرفوع میں جو موضوع یعنی فاعل ہے زید اس کی جزی ہے اور یہ کل فاعل مرفوع اس موضوع کی جزی پر مشتمل ہے تو اسکا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہاں حذف مضاف ہے یعنی ینطبق علی جزئیات موضوعہ پھر اعتراض ہوگا کہ یہ بھی ٹھیک نہیں کہ وہ حکم کلی موضوع کے جزئیات پر بھی مشتمل نہیں ہوتا بلکہ موضوعہ کے جزئیات کے احکام پر مشتمل ہوتا ہے ۔اسلئے پھر ایک اور حذف مضاف نکالیں گے احکام کا لفظ تو اب پوری تعریف قاعدے کلئے کی یہ ہوگی کہ حکم کلی ینطبق علی احکام جزئیات موضوعہ لیستفاد احکامھا منہ باقی تو ہم نے یہ نحو کے قاعدے کلئے کی مثال دی کہ مثلاً ہم نے زید قائم اور عمرو راکب کا حکم معلوم کرنا ہے کہ یہاں تاکید لانی ہے یا کہ نہیں تو ہمارے پاس قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ کل حکم مع المنکر یجب تو کیدہ جو بھی حکم منکر کے ساتھ ہو تو اس کی تاکید واجب ہوتی ہے تو اب ہم حکم جزی اس طرح معلوم کریں گے کہ زید قائم اور عمرو راکب کو ہذا سے تعبیر

کر کے (کیونکہ یہ سارا تو موضوع نہیں بنا سکتے) موضوع بنا دیں گے اور قضیے کلیے کا موضوع یعنی حکم مع المنکر کو محمول بنا دیں تو ہذا حکم مع المنکر یہ صغریٰ بن جائیگا اور خود قضیہ کلیہ کو کبری بنا دیں گے یعنی ہذا الحکم مع المنکر وکل کلام مع المنکر یجب تو کیدہ تو نتیجہ جزی کا حکم ہوگا کہ

هذا یجب تو کیده یشتمل علی مایحتاج الیه تو پیچھے مختصر کی ایک صفت تو ذکر کردی کہ مختصر ہیں قواعد ہیں جو قسم ثالث میں ہیں اور اب دوسری صفت ذکر کردی کہ ایسا مختصر کہ جو مشتمل ہے اس پر جس کی طرف احتیاجی ہے

لا علی مایستغنی سے شارح نے بتایا کہ پھر اس سے کون نکل گیا تو بتایا کہ اسے نکالا جس کی ضرورت نہیں ہوتی یعنی حشو مختصر میں نہیں ہوگا یعنی حشو کا ماقبل میں یہی معنی کیا گیا تھا کہ جو اصل مراد پر زائد ہو اور اصل مراد میں اس کی ضرورت نہ ہو

من الامثلہ والشواهد سے ماتن نے دو محتاج الیہ ذکر کردیے کہ وہ مثالیں اور شواہد ہیں باقی شارح نے شواہد کی بھی تعریف کی اور جزئیات کی بھی اور نسبت بھی ان میں ذکر کردی چنانچہ فرمایا کہ امثلہ ان جزئیات کو کہتے ہیں جو قواعد کی وضاحت کیلئے ذکر کی جاتی ہیں تاکہ قواعد کو طالبعلم سمجھے تو مثال کیلئے یہ کوئی ضروری نہیں کہ ثقہ ہو بلکہ عام ہوتی ہے مثلاً ابھی جو پہلے ضرب زید مثال دی گئی تھی یہ کوئی ثقہ نہیں ہماری خود ساختہ ہے اور شواہد ان جزئیات کو کہتے ہیں جس سے قواعد کے اثبات پر استدلال پکڑا جاتا ہے تو پھر یہ لازماً ثقہ ہوں گے مثلاً یا تو قرآن سے ہونگے اور یا ایسے عربوں کی کلام ہوگی جنکی عربیت پر اعتماد ہو تو شواہد خاص ہیں ۔ خاص ثقہ ہوں گے اور امثلہ عام ہیں کہ یہ ثقہ ہوں یا غیر ثقہ ہوں ۔ تو ان میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔

و لم آل جهداً فی تحقیقه یہ متن تھا تو شارح نے پہلے بتایا کہ لم آل یہ اَلو سے مشتق ہے یعنی مہموز الفاء اور ناقص وادی ہے اور آل کا معنی ہے تقصیر تو معنی یہ ہوگا کہ نہیں کمی کی میں نے اس مختصر کی تحقیق اور تہذیب میں (خواہ لفظ جھد ہو یا جہد ہو) دونوں صورتوں میں اسکا معنی اجتہاد یعنی کوشش والا ہوگا.

و عن الفراء سے بتایا کہ فراء سے روایت ہے کہ جھد کا معنی طاقت ہوتا ہے اور جہد کا معنی بھی مشقت ہے اگر جھداً ہو تو پھر معنی یہ ہوگا کہ نہیں کم کیا طاقت کو اس مختصر کے لکھنے میں یعنی پوری طاقت خرچ کی ہے اور جہداً ہو تو پھر معنی یہ ہوگا کہ نہیں کم کیا میں نے مشقت کو یعنی اس مختصر کے لکھنے میں میں نے پوری مشقت اٹھائی ہے

و قد استعمل پیچھے تو یہ بتایا کہ لم آل مشتق ہے اَلو سے اور اَلو کا معنی تقصیر ہوتا ہے یہ تو اَل کا لغوی معنی تھا اب یہاں سے بتاتا ہے کہ استعمال میں الو دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے لیکن پھر تقصیر والا معنی نہیں ہوتا بلکہ منع والا معنی ہوتا ہے جیسے لا آلوک جھداً یعنی نہیں روکا تجھ سے اے مخاطب کوشش کو تو یہاں الو دو مفعولوں کی طرف متعدی ہے اور معنی منع والا مراد ہے یعنی لم امنعک جھداً یعنی نہیں روکا میں نے تجھ سے اے مخاطب کوشش کو تو پہلا مفعول یہاں محذوف ہے کیونکہ اس کے ساتھ قصد کا تعلق نہیں کیونکہ مطلب اصل میں یہ بیان کرنا ہے کہ میں نے اس مختصر میں بہت کوشش خرچ کی ہے خواہ کوئی مخاطب ہو یا نہ ہو،

فی تحقیقه یہ متن تھا یعنی نہیں روکا میں نے کوشش کی تحقیق میں تو شارح نے بتایا کہ تحقیقه کی ضمیر مختصر کی طرف راجع ہے اب پھر اعتراض ہوا شارح نے اسکا جواب دیا اعتراض یہ ہوگا کہ کہا گیا نہیں روکا میں نے کوشش کو مختصر کی تحقیق میں، تحقیق تو کہتے ہیں

دعویٰ کو دلیل سے ثابت کرنا اور دعویٰ قضیہ ہوتا ہے اور تحقیقہ کی ضمیر تو مختصر کی طرف راجع ہوتی ہے اور مختصر تو قضیہ نہیں مختصر کی تحقیق نہیں ہو سکتی پھر کیسے کہا جا سکتا ہے کہ (میں نے مختصر کی، تحقیق میں کوشش کو نہیں روکا تو شارح نے اسکا جواب دیا کہ یہاں حذف مضاف ہے فی تحقیقہ کا مطلب ہے فی تحقیق ماذکر فیہ یعنی جو چیز مختصر میں ذکر ہے اس کی تحقیق سے میں نے کوشش کو نہیں روکا لھذا اب ٹھیک ہے کیونکہ مختصر میں ذکر تو قضیوں کا ہوتا ہے تو ان کی تحقیق ہو سکتی ہے

و تھذیبه اسکا عطف ہے تحقیقہ پر تو شارح نے تہذیب کا معنیٰ کیا کہ میں نے مختصر کی تہذیب میں کوشش کو نہیں روکا یعنی مختصر میں حشو زوائد نہیں ہوگا۔ ماتن نے کہا تھا

و رتبته ترتیبا اقرب تناولا من ترتیبه تو اسکا عطف ہے الفت پر یعنی ترتیب دی میں نے مختصر کو ایسی ترتیب دی جو زیادہ قریب ہے ازروئے تناول کے اس کی ترتیب سے تو شارح نے پہلے تو تناولاً کا معنیٰ کیا اخذا یعنی یاد کرنا، ایسی ترتیب دی جو زیادہ قریب ہے یاد کرنے کے لحاظ سے یعنی یاد کرنا آسان ہے

و ھو فی الاصل سے شارح نے تناولاً کا مرادی معنیٰ ذکر کر دیا اب یہاں سے لغوی معنیٰ ذکر کرتا ہے چنانچہ کہا کہ تناول کا لغوی معنیٰ ہے کہ کسی شےئ کی طرف اس لئے ہاتھ لمبا کرنا کہ اس شئ کو پکڑے باقی آگے شارح نے بتایا کہ من ترتیبہ کی ضمیر کے مرجع میں دو احتمال ہیں یا سکا کی کی طرف راجع ہے یا قسم ثالث کی طرف اگر سکا کی کی طرف راجع ہو تو پھر یہ اضافت مصدر کی فاعل کی طرف ہوگی کیونکہ سکا کی ترتیب کا مرتب ہے اور اگر 'ہ' ضمیر قسم ثالث کی طرف راجع ہو تو پھر اضافت مصدر کے مفعول کی طرف ہوگی کیونکہ قسم ثالث تو

ترتیب کا مفعول ہے یعنی مترتب

و لم ابالغ فی اختصار لفظہ یہ متن تھا جسکا ترجمہ کا یہ ہے کہ میں نے اس کے اختصار میں مبالغہ نہیں کیا تا کہ ذہن کے قریب ہو جائے یعنی اچھی طرح سمجھ میں آ جائے اب اس پر اعتراض ہوگیا۔شارح نے

مفعول لہ لما تضمن سے جواب دیا۔ اعتراض یہ ہوگیا کہ یہ مفعول لہ ہے رہا یہ سوال یہ کس کا مفعول لہ ہے اس میں صرف دو احتمال ہیں کیونکہ پہلے لم ابالغ کا ذکر ہے تو لم ابالغ میں دو چیزیں ہیں ایک نفی یعنی لم ابالغ اور دوسرا منفی ابالغ یہ دونوں میں سے کسی کا مفعول لہ نہیں بن سکتا نفی یعنی لم ابالغ کا مفعول لہ تو اسلئے نہیں بن سکتا کہ اگر لم ابالغ کا مفعول لہ بنائیں اس صورت میں معنی تو ٹھیک ہو گا کہ میں نے مبالغہ نہیں کیا اختصار میں یعنی بہت اختصار نہیں کیا تقریب کیلئے تا کہ آسانی سے سمجھ آ جائے لیکن مفعول لہ کی تعریف ہے کہ مافعل الفعل لاجلہ یعنی مفعول لہ فعل کی علت ہوتا ہے نہ کہ عدم فعل کی اور لم ابالغ فعل نہیں عدم فعل ہے اس لئے نفی کا مفعول لہ نہیں بن سکتا باقی منفی ابالغ کا بھی مفعول لہ نہیں بن سکتا کیونکہ مفعول اپنے عامل کی قید ہوتا ہے تو پھر ابالغ تقریب کے ساتھ مقید ہو جائیگا اور یہ قاعدہ ہے کہ جب مقید پر نفی آ جائے تو وہ قید کی طرف راجع ہوتی ہے تو اب لم کا تعلق ابالغ سے نہیں ہو گا بلکہ تقریب سے ہوگا معنی یہ ہوگا کہ میں نے مبالغہ کیا ہے نہ تقریب کیلئے تو اب دو خرابیاں لازم آئیں گی ایک تو یہ کہ واقعتا میں نے مبالغہ نہیں کیا اور یہ کہتا ہے کہ میں نے مبالغہ کیا ہے اور دوسرا یہ کہ مبالغہ کیا ہے نہ تقریب کیلئے کسی اور چیز کیلئے مبالغہ کیا ہے تو وہ اور چیز یہ ہوگی کہ لوگوں کو سمجھ نہ آئے۔حالانکہ محققین کتابیں اسلئے تو نہیں لکھتے کہ کسی کو

سمجھ نہ آئے اسکا شارح نے جواب دیا کہ ہم موقف تو یہ اختیار کرتے ہیں کہ تقریباً لم ابالغ کا مفعول لہ ہے اب معنی تو ٹھیک ہوگا باقی یہ اعتراض کہ مفعول لہ فعل کی علت نہ کہ عدم فعل کی علت ہوتا ہے تو اسکا شارح نے جواب دیا کہ تقریباً اس لم ابالغ کا مفعول لہ نہیں بلکہ اس کا معنی ایک اور فعل کو متضمن ہے اسکا یہ مفعول لہ ہے تو وہ فعل یہ ہے کہ ترکت المبالغۃ فی الاختصار تو ترکت فعل ہے نہ کہ عدم فعل ہے لہذا یہ اس کا مفعول لہ بن سکتا ہے

و طلبا لتسهيل فهمه على طالبيه اسکا عطف ہے تقریباً پر ہے اور یہ بھی مفعول لہ ہے لم ابالغ کا اور یہاں بھی تقریبا والا اعتراض ہوگا اور وہی جواب ہوگا لیکن چونکہ ایک جگہ جواب دیدیا اعتراض یہ ہوتا ہے کہ تم نے کہا کہ تقریباً لم ابالغ کا مفعول لہ ہے اور پھر تم کو تاویل کرنی پڑی تو تم تقریباً کو ابالغ یعنی منفی کا مفعول لہ کیوں نہیں بناتے اب تاویل بھی نہیں کرنی پڑے گی تو اسکا شارح نے وہی جواب دیا اگر لم ابالغ کا مفعول لہ بنائیں تو پھر تاویل کرنی پڑتی ہے اور اگر لم ابالغ کا مفعول لہ نہ بنائیں تو اب لازماً ابالغ کا مفعول لہ بنانا پڑیگا اور جب ابالغ کا مفعول لہ بنائیں تو مفعول لہ چونکہ اپنے عامل کی قید ہوتا ہے اسلئے پھر تقریباً قید ہوگی ابالغ کی اور ابالغ مقید ہوگا اور جب مقید پر نفی آ جائے تو قید کی طرف راجع ہوتی ہے تو اب نفی تقریباً کے اوپر آ جائیگی تو یہ معنی ہوگا کہ میں نے مبالغہ کیا ہے نہ تقریبا کے اوپر آ جائے گی تو معنی یہ ہوگا کہ میں نے مبالغہ کیا ہے نہ تقریب کیلئے تو وہی دو خرابیاں لازم آئیں گی کہ ایک تو مبالغہ نہیں کیا اور یہ کہتا ہے کہ مبالغہ کیا ہے اور ر دوسرا یہ کہ تقریب کیلئے مبالغہ نہیں کیا ہے بلکہ کسی اور مقصد کے لیئے وہ مقصد یہ ہے کہ یہ کتاب کسی کو سمجھ نہ ائے حالانکہ محققین کتابیں اسلئے نہیں لکھتے کہ لوگ سمجھ نہ سکیں بلکہ لوگوں کو سمجھانے کیلئے لکھتے ہیں

اسلئے ہم نے تقریب کو لم ابالغ کا مفعول لہ بنایا اور ابالغ کا نہیں بنایا۔

و هذا مبنى على اصل ذكره الشيخ اس سے شارح نے ایک اور اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگا کہ یہ کہا گیا کہ ابالغ کو مفعول لہ اس لئے نہیں بنا سکتے کہ مفعول لہ اپنے فاعل کی قید ہوتا ہے اور مقید پر نفی ہو تو قید کی طرف راجع ہوتی ہے تو نفی قید کی طرف راجع کرتے ہو اور مقید یعنی ابالغ کی طرف کیوں نہیں راجع کرتے ابالغ کی طرف راجع کرو گے تو اب معنی ٹھیک ہوگا کہ میں نے مبالغہ نہیں کیا اختصار میں تقریب کیلئے تو اس کا شارح نے جواب دیا کہ ہم یہ جو کہا گیا ہے کہ نفی قید کی طرف راجع ہوتی ہے یہ کوئی ہم نے اپنی طرف سے نہیں کہا بلکہ یہ ایک قاعدہ ہے جو شیخ نے دلائل الاعجاز میں ذکر کیا ہے اور جو کہا گیا کہ اسے مقید کی طرف راجع کرو اور قید کی طرف راجع نہ کرو یہ قاعدے کے خلاف ہے

و هو ان من حكم النفى سے وہ قاعدہ ذکر کیا جو شیخ نے دلائل الاعجاز کتاب میں ذکر کیا ہے وہ یہ ہے نفی کا حکم یہ ہوتا ہے کہ جب کلام میں کسی قسم کی کوئی قید ہو تو نفی اس قید پر آتی ہے اور اس قید کی خصوصیت ہوتی ہے اس کی ایک مثال دی جیسے کہ کوئی کہے کہ لم یاتک القوم مطلق کلام ہے کوئی قید نہیں اور اجمعون سے پھر اس کو مقید کر دیا تو اب یہاں نفی قید اجمعون کی طرف راجع ہوگی اور مطلق آنے کی نفی نہیں ہوگی کیونکہ اگر ساری قوم آ جائے لیکن علیحدہ علیحدہ آ جائے پھر بھی لم یاتک القوم اجمعون کہہ سکتے ہیں کیونکہ نفی اجمعون کی ہے نہ کہ آنے کی نفی ہے

و هذا مما لا سبيل الى الشك اس سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگیا کہ یہ کہا گیا ہے کہ مقید پر نفی آ جائے تو وہ قید کی طرف راجع ہوتی ہے

لیکن دیکھا گیا ہے کہ مقید پر نفی ہے لیکن وہ قید کی طرف راجع نہیں ہے جیسے کہ وما ربک بظلام۔ للعبید تو یہاں ظلام مبالغہ کا صیغہ ہے اس میں نفی ظلم کی ہے اور زیادتی بھی تو یہاں ربک زیادتی ظلم کے ساتھ مقید ہے تو اب اگر نفی یعنی 'ما' کو ظلام پر لائیں تو پھر نفی زیادہ ظلم کی ہوگی مطلق ظلم کی نفی نہ ہوگی اور دوسرا یہ کہ جیسے قرآن پاک میں ہے لاتاکلوا الربو اضعافا مضاعفۃ یہاں اکل ربوا مقید ہے ضاعف مضاعف کے ساتھ تو اب یہاں نفی قید کی طرف راجع نہیں کر سکتے کیونکہ اگر ضاعف مضاعف کی طرف راجع ہو تو پھر معنی یہ ہوگا کہ ربوٰ ضاعف مضاعف نہ کھاؤ تو نفس ربوٰ حرام نہ ہوا حالانکہ ربوا حرام ہے تو اسکا شارح نے یہ جواب دیا کہ یہ قاعدہ عربی کا ہے اور عربی کے قاعدے اکثری نے ہوتے ہیں اکثریہ قاعدہ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ہر جگہ قاعدہ تو ہم یہی چلائیں گے لیکن جہاں اس قاعدے کے خلاف آجائے اور نفی قید کی طرف راجع نہ ہو سکے تو ہم وہاں کوئی اور تاویل کریں گے لیکن یہ نہیں کہ جب ایک جگہ قاعدے کے خلاف آ جائے تو ہم قاعدہ بھی توڑ ڈالیں بلکہ قاعدہ وہی موجود رہیگا

و لعمری لقد افرط: تو اب یہاں سے علامہ صاحب پچھلے سارے متن کا خلاصہ ذکر کرتے ہیں یہ کہتے ہیں کہ ماتن نے پیچھے قسم ثالث میں تین عیوب بیان کئے تو یہ عیب ماتن نے تین دفعہ بیان کئے ہیں پہلے تو صراحۃً ذکر کیے جہاں کہا کہ قسم ثالث حشو تطویل اور تعقید سے غیر محفوظ تھی اور دوسری دفعہ تلویح اشارہ ذکر کئے جہاں کہا کہ قابل ہے اختصار کے یعنی اس میں تطویل ہے اور پھر کہا تھا کہ محتاج تھی ایضاح کی طرف تو اشارہ کردیا کہ اس میں تعقید تھی اور پھر کہا کہ تجرید کی طرف محتاج تھی تو اشارہ کردیا کہ قسم ثالث میں حشو زوائد تھے

اور تیسری دفعہ تعریضاً یہ عیوب ذکر کئے وہ اس طرح کہ الفت سے پہلے تو قسم ثالث کی صفتیں ذکر کر کے اس میں عیوب ذکر کئے اور الفت کے بعد سے اپنی کتاب یعنی تلخیص کی صفتیں بیان کی تو قسم ثالث کے عیوب کی طرف تعریض ہوگئی وہ اس طرح کہ جب ماتن نے کہا کہ میں نے مختصر تالیف کی ہے تو اس سے تعریض ہو گی کہ اس میں تطویل نہیں جیسے کہ قسم ثالث میں تطویل ہے اور جب کہا کہ لم ال جھدا فی تہذیبہ تو تہذیب کا معنی ہوتا ہے حشو زائد سے پاک ہونا تو یہاں سے تعریض ہوگئی کہ مختصر میں حشو زوائد نہیں جیسے کہ قسم ثالث میں ہیں اور آگے جب کہا کہ طلبا للتسہیل فھم علی طالبیہ یعنی اسکا یاد کرنا آسان ہے تو پھر تعریض کی کہ اس میں تعقید نہیں جیسے کہ قسم ثالث میں تعریض ہے تو علامہ کہتا ہے کہ یہ اس نے بہت زیادتی کی ہے محض اپنی کتاب کی تعریف کرنے کے لئے کہ میری کتاب کو لوگ اچھا سمجھ کر پڑھیں تو یہ اچھا نہیں کیا باقی تصریح کا فرق تو تلویح اور تعریض سے واضح ہے باقی تلویح اور تعریض میں فرق سمجھنا ہے تو وہ یہ ہے ذکر تو تلویح اور تعریض میں ایک چیز کا ہوتا ہے دوسرے کی طرف تو اشارہ ہوتا ہے لیکن تلویح میں جس کا ذکر ہوتا ہے اس کی دوسری چیز (جس کی طرف اشارہ ہوتا ہے) کے ساتھ ملازمہ ہوتا ہے مثلاً ماتن نے کہا کہ قسم ثالث قابل تھی اختصار کے تو اسے لازم ہے کہ قسم ثالث میں تطویل ہے کیونکہ اگر تطویل نہ ہو تو پھر قابل اختصار کیسے ہے اور اس طرح جب کہا کہ ایضاح کی طرف محتاج تھی تو اسے لازم ہے کہ قسم ثالث میں تعقید تھی تب بھی تو محتاج ہے ایضاح کا اور جب کہا کہا کے تجرید کی محتاج ہے تو اسے لازم ہے کہ قسم ثالث میں حشو زوائد ہوں تب تو تجرید کا محتاج ہے باقی تعریض میں جس کا ذکر ہوتا ہے اسے دوسری شئے کے ساتھ لزوم نہیں ہوتا مثلاً جب ماتن نے کہا کہ تالیف کیا میں نے مختصر کو تو

اسے کوئی یہ بات لازم تو نہیں کہ جب یہ مختصر ہے تو لازما قسم ثالث میں تطویل ہو

و اضفت الي ذالك شارح نے المذکور لفظ نکال کر ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہے ذلک کا اشارہ ماقبل کی طرف ہے اور ماقبل میں تو بہت چیزوں کا ذکر ہے تو پھر ذالکم کہنا چاہیے تو اس نے ذلک کیوں کہا تو اس کا شارح نے جواب دیا کہ یہ ماقبل میں جتنی چیزیں ہیں یہ بتاویل مذکور کے ایک ہیں تو مذکور مفرد ہے اس کی طرف ذلک کے ساتھ اشارہ ہوسکتا ہے باقی

بان یکون کلامهم سے شارح نے بتایا کہ اشارہ کیسے کرتے وہ اس طرح کہ ان کی کلام اس طرح ہوتی اس سے ہم وہ زوائد اخذ کرسکتے اگرچہ انہوں نے ان زوائد کا قصد نہیں کیا حالانکہ انہوں نے نا نفیا اشارۃ کیا اور نہ اثباتا اور اثباتا اس طرح ہوتا ہے کے ہم انکے کلام سے وہ زوائد اخذ کر سکتے اور نفیا اس طرح ہوگا کہ کسی کی نفی کرتے اور اس کے ضمن میں پھر منفی کی طرف اشارہ ہوتا اس طرح بھی نہیں کیا

و لقد اعجب سے اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگا کہ ماتن جن چیزوں پر قوم کی کتابوں میں مطلع ہوا ہے اس کو فوائد سے تعبیر کردیا جو خود اس کی اپنی معلوم کردہ ہیں اور کسی اور کی کتاب میں نہیں انکو زوائد سے تعبیر کیا تو اسکا شارح نے جواب دیا کہ یہ ماتن نے بہت اچھا کیا ہے کہ مرتبے کا لحاظ کیا ہے کیونکہ پہلے محققین ہمارے اسلاف ہیں انکی کتابوں میں جو حسن پایا گیا اسے فوائد کہنا مناسب ہے اور خود جو اس کی اپنی معلومات ہیں یہ بعد میں ہے اس انکساری کیلئے ان کو زوائد کہا آگے متن تھا

و سميته بتلخيص المفتاح و انا اسئل الله من فضله ان ينفع به كما نفع باصله

ترجمہ نام رکھا میں نے اس مختصر کا تلخیص المفتاح اور میں سوال کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ اپنے فضل سے نفع دے جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے اصل سے نفع دیا ہے اب متن پر ایک اعتراض تھا شارح نے

لا یعرف لتقدیم المسند الیہ سے اسکا جواب دیا اعتراض یہ ہوگا کہ انا اسئل اللہ میں انا مسندالیہ ہے اور اسئل مسند فعلی ہے اور مسندالیہ مسند فعلی پر صرف دو وجہ سے مقدم ہو سکتا ہے ،یا حصر ہو یا تاکید ہو اور یہاں نہ حصر ہے اور نہ تاکید ہے حصر تو اس لئے نہیں ہو سکتا کہ معنی ہوگا کہ میں ہی سوال کرتا ہوں اللہ تعالیٰ سے اور کوئی نہیں کرتا حالانکہ سب لوگ اللہ تعالیٰ سے سوال کرتے ہیں اور سوال میں البتہ دوسرے بندے ساتھ ہوں تو اچھا ہوتا ہے کیونکہ دعا زیادہ موثر ہوتی ہے اور تاکید اسلئے نہیں بن سکتی کہ تاکید وہاں لائی جاتی ہے جہاں کوئی منکر ہو اور یہاں تو کوئی منکر نہیں سب جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ سے سوال کرنا چاہیے اسکا شارح نے جواب دیا کہ اصل میں مصنف نے اس جملے کو ماقبل و الی متکلم کی ضمیروں سے حال بنانا تھا کیونکہ حال اور اسکے عامل کا زمانہ ایک ہوتا ہے تو پھر میرے سارے فعل سوال کے ساتھ تھے اور فعلوں اور سوال کا زمانہ ایک ہوگا تو پھر افعال میں برکت ہوگی اور سارے افعال پورے ہوں گے۔ تو اب جملہ حالیہ جو اس نے ذکر کرنا تھا جملہ فعلیہ لاتا یا جملہ اسمیہ لاتا اگر فعلیہ لاتا تو پھر دو احتمال ہوتے واؤلاتا یا نہ لاتا اگر واؤ نہ لاتا تو پھر متبادر مستانفہ ہوتا اور اگر واؤ لاتے تو پھر ماقبل پر عطف متبادر ہوتا کیونکہ ماقبل میں بھی سارے جملے فعلیے ہیں اگر فعلیہ لائیں تو پھر حال نہیں بن سکتا تو اسمیہ لائیں گے پھر اسمیہ کی بھی دو صورتیں ہوں گی کہ واؤ لائیں گے کہ نہیں اگر واؤ نہ لائیں تو پھر وہی مستانفہ متبادر ہوتا اور جب لے آئے تو

اب ماقبل پر وہم کا عطف نہیں پڑتا کیونکہ پہلے سارے جملہ فعلیہ ہیں اور یہ جملہ اسمیہ ہے اس کا ماقبل پر کیسے عطف ہوسکتا ہے۔

و ما یقال انه : سے تو کسی نے مسندالیہ کے مقدم کرنیکی اور وجہ بیان کی تھی کہ انا کو مقدم اس لئے کردیا تاکہ استمرار اور دوام پر دلالت کرے تو شارح نے رد کردیا کہ استمرار اور دوام پر صرف مضارع کا صیغہ بھی دلالت کرتا ہے یعنی اسئل جیسے کے آگے خود ذکر کریگا کہ مضارع کی دلالت بھی دوام اور استمرار پر ہوتی ہے جہاں قرآن پاک کی یہ آیت ہے۔ لو یطیعکم تو یہاں بتائے گا کہ کہیں تو مضارع کی دلات استمرار اور دوام کی ہوتی ہے یعنی حضور ﷺ اگر ہمیشہ کیلیۓ انکی اطاعت کرتے

کما نفع باصله شارح نے بتایا کہ اصل میں دو احتمال ہیں یا اس سے تلخیص مراد ہے یاقسم ثالث یا مفتاح ۔قسم ثالث ہوتو اب یہ اصل بلاداسطہ ہوگا کیونکہ خود اسی قسم ثالث کی یہ تلخیص ہے اور اگر مفتاح مراد ہو تو پھر اصل بالواسطہ ہوگا یعنی قسم ثالث کے واسطے ہوگا کیونکہ اصل تو یہ قسم ثالث کی تلخیص ہے اورقسم ثالث تلخیص کی جز ہے تو پھر مفتاح بھی اصل ہےقسم ثالث کے واسطے سے

انه ولی ذلك وهو حسبی : یہ متن تھا جسکا ترجمہ یہ ہے تحقیق اللہ تعالیٰ ولی ہے نفع کا اور وہی کافی ہے مجھے باقی شارح نے بتایا کہ حسبی مصدر ہے اور اسم فاعل کے معنی میں ہے باقی اسم فعل نہیں یعنی کافی ہے اللہ تعالیٰ مجھے اور اللہ تعالیٰ کے بغیر کسی سے سوال نہیں کرنا یہی عبارت ہے لااسئل وغیرہ یہ شارح نے اپنی طرف سے اضافہ کیا ہے۔

فعلی هذا سے شارح نے بتایا کہ مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے غیر سے سوال نہیں کرتا

اسے ادا کرنے کیلئے ماتن یہ کہتے کہ واللہ اسئل تو پھر یہ اچھا ہوتا کیونکہ اب حصر آ جاتا کہ اللہ ہی سے سوال کرتا ہوں اور غیر سے سوال نہیں کرتا اب دو دعوے ہو جاتے ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ سے سوال کرتا ہوں اور دوسرا یہ کہ کسی اور سے سوال نہیں کرتا اس کے بعد جو دو جملے ہیں وہ ان دونوں دعوؤں کی دلیل بن جاتے ۔

و ھو حسبی اس کی دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ سے سوال کرتا ہوں کیونکہ وہ ولی ہے اس نفع کا اور وھو حسبی اس کی دلیل ہو جاتی کہ اللہ تعالیٰ کے غیر سے سوال نہیں کرتا کیونکہ وہ کافی ہے مجھے اور دوسرے سے سوال تو تب ہوتا کہ اللہ تعالیٰ کافی نہ ہوتا

و نعم الوکیل یہ متن تھا شارح نے جو عطف کہا ہے اس کی غرض یہ ہے کہ متن میں واؤ تھی تو واؤ کئی قسم کی ہوتی ہے ایک واؤ مستانفہ ، ایک عاطفہ اور ایک واؤ اعتراض یہ ۔ یہ واؤ اعتراضیہ تو نہیں بن سکتی کیونکہ جملہ معترضہ دوکلاموں کے درمیان آتا ہے اورنعم الوکیل تو کلام کے آخر میں ہے اور مستانفہ بھی نہیں کیونکہ وہ کسی سوال کا جواب ہوتا ہے یہاں کوئی خاص سوال بھی نہیں اصل واؤ میں عطف ہے لہذا یہ واؤ عاطفہ ہے۔ باقی شارحین نے فرمایا کہ بعد میں علامہ ان لوگوں کا رد کریگا کہ جو کہتے ہیں کہ انشاء کا عطف خبر پر نہیں ہوسکتا علامہ سکاکی اتنا مستند اور ثقہ آدمیوں میں سے ہے تو جب اس کی کلام میں انشاء کا عطف خبر پر ہے تو معلوم ہوا کہ انشاء کا عطف خبر پر جائز ہے اب پھر اعتراض ہوا کہ یہ تو ثابت ہوا کہ واؤ عاطفہ ہے کہیں شارح نے کہا یا تو حسبی کے جملے پر عطف ہے حالانکہ نعم الوکیل سے پہلے تین جملے ہیں پہلا اسئل اللہ دوسرا نہ ولی ذلک اور تیسرا وھو حسبی تو پھر نعم الوکیل کے عطف میں تو تین احتمال ہیں پھر شارح نے کیوں کہا کہ اس کا عطف ھو حسبی کے جملے پر ہے اسکا

جواب یہ ہے پہلے دو جملوں پر نعم الوکیل کا عطف نہیں ہوسکتا انا اسئل اللہ پر تو عطف اسلئے نہیں ہوسکتا کہ یہ تو حال ہے اور نعم الوکیل یہ جملہ انشائیہ ہے اور جملہ انشائیہ حال نہیں بن سکتا بلکہ جملہ خبر یہ حال ہوتا ہے باقی انہ ولی ذلک یہ اس لئے عطف نہیں ہوسکتا کہ یہ ماقبل کی علت ہے اور جملہ انشائیہ علت نہیں بن سکتا تو پھر پیچھے صرف ھو حسبی رہے گا تو اس پر عطف ہوگا پھر یا تو وھو حسبی پورے جملے پر نعم الوکیل جملے کا عطف ہوگا تو پھر جملہ فعلیہ انشائیہ کا عطف لازم آئیگا جملہ اسمیہ خبر پر معلوم ہوا کہ انشاء کا عطف خبر پر جائز ہے باقی اسطرح کہ جب ھو حسبی پورے جملے پر عطف ہے تو فعل مدح کا ایک فاعل اور دوسرا مخصوص بالمدح ہوتا ہے تو فاعل تو نعم کا الوکیل ہے باقی مخصوص بالمدح ہو تو نہیں بن سکتا کیونکہ ھو حسبی کے اوپر معطوف ہے لہذا ھو تو ساتھ نہیں لگے گا تو شارح نے بتایا کہ مخصوص بالمدح محذوف ہوگا یعنی نعم الوکیل اللہ اب یہ چونکہ شارح نے کہا مخصوص بالمدح محذوف ہے اور حذف خلاف العمل ہوتا ہے اسلئے پھر قرینہ کی ضرورت پڑی تو

کما فی قولہ نعم الرجل سے شارح نے دلیل پیش کردی کہ مخصوص بالمدح محذوف ہوتا ہے جیسے کہ نعم الرجل میں مخصوص بالمدح زید محذوف ہے یعنی نعم الرجل زید

و اما علی حسبی پہلے تو آ گیا کہ ھو حسبی کے اوپر عطف ہو اب کہتا ہے کہ یا پھر حسبی کے اوپر عطف ہوگا اور اب ھو ساتھ لگے گا یعنی ھو نعم الوکیل تو اب نعم کا مخصوص بالمدح 'ھو' ضمیر مقدم ہو گی اب پھر اعتراض ہوگیا کہ 'ھو' ضمیر مقدم تو مخصوص بالمدح نہیں بن سکتی کیونکہ مخصوص بالمدح کی دو ترکیبیں ہوتی ہیں یا تو مخصوص بالمدح مبتدا موخر ہوتا ہے اور فعل مدح خبر مقدم ہوتا ہے یہاں نعم الوکیل میں یہ ترکیب تو نہیں بن سکتی کیونکہ ھو مخصوص بالمدح

مبتدا ہے اور نعم الوکیل اس کی خبر ہے لیکن مخصوص بالمدح مبتدا موخر نہیں بلکہ مقدم ہے اور نعم الوکیل اس کی خبر موخر ہے مقدم نہیں اور دوسری ترکیب مخصوص بالمدح کی یہ ہے کہ مخصوص بالمدح خبر ہوتا ہے محذوف مبتداء کی تو یہاں بھی خبر نہیں بن سکتی کیونکہ ھو نعم الوکیل میں مخصوص بالمدح خود مبتدا ہے اور فعل مدح اس کی خبر ہے تو ھو ضمیر مقدم مخصوص بالمدح نہیں بن سکتی تو شارح نے

کما صرح فی المفتاح سے اسکا جواب دیا کہ اس کی دو ترکیبیں نہیں ہوتی بلکہ تیسری ترکیب بھی صاحب مفتاح نے ذکر کی ہے وہ یہ کہ کبھی مخصوص بالمدح مبتدا مقدم ہوتا ہے اور فعل مدح اس کی خبر موخر ہوتی ہے تو یہاں ھو نعم الوکیل میں یہی ترکیب ہے کہ ھو مبتدا مقدم ہے اور نعم الوکیل خبر موخر ہے شارح جہاں اس طرح کی عبارت بولے کہ کما صرح وغیرہ یعنی کہیں حوالہ دے تو فوراً سمجھ لینا چاہیے کہ یہاں کسی اعتراض کا جواب دے رہے ہیں ورنہ حوالہ دینے کا کیا مطلب

ثم عطف الجملة سے بتایا کہ جب حسبی پر عطف ہوگا تو حسبی تو مفرد ہے تو پھر پوچھا جائے گا کہ حسبی کو فعل کی تاویل میں کرتے ہو یا نہیں اگر فعل کی تاویل میں نہ کرو تو لازم آیگا کہ جملے کا عطف ہو مفرد پر جبکہ یہ منع ہوتا ہے اور اگر حسبی کو فعل کی تادیل میں کریں یعنی ھو یکسبنی تو اب جملے کا عطف جملے پر ہوگا لیکن انشائیہ کا عطف لازم آیگا خبریہ پر اسلیئے علامہ رد کریگا کہ ماتن کی عبارت میں ہر صورت میں انشاء کا عطف ہے خبر پر معلوم ہوا کہ انشاء کا عطف خبر پر جائز ہے (باقی شارح کی ظاہر عبارت سے معلوم ہوا کہ علامہ ماتن پر اعتراض کرنا چاہتے ہین کہ متن میں انشاء کا عطف خبر پر ناجائز ہے حالانکہ علامہ یہ اعتراض

نہیں کرنا چاہتا بلکہ یہ بتانا چاہتا ہے کہ جب ماتن کی عبارت میں انشاء کا عطف ہے خبر پر تو معلوم ہوا کہ انشاء کا عطف خبر پر جائز ہے اور خود شارح نے اس کی تصریح کی ہے کے میں کوئی اعتراض نہیں کرنا چاہتا بلکہ حقیقت حال بیان کرنا چاہتا ہوں حقیقت حال یہ ہے کہ انشاء کا عطف خبر پر جائز ہے ورنہ پھر ماتن جو کہ مستند علامہ ہے اس کے کلام میں انشا کا عطف خبر پر نہ ہوتا

کما فی قولہ تعالیٰ سے شارح نے اس کی مثال دی کہ مفرد جب فعل کی تاویل میں کریں تو پھر جملے کاعطف اس مفرد پر ہوسکتا ہے جیسا کہ قرآن پاک میں ہے ۔ فالق الاصباح وجعل اللیل سکنا ، یہ ایک رائے پر یعنی جولوگ کہتے ہیں کہ جعل اللیل کا عطف فالق الاصباح پر ہے تو اب فالق بمعنی فلق الاصباح کے ہے اسلئے جعل اللیل کے جملے کا عطف اس مفرد پر ہوسکتا ہے باقی شارح علی رائے سے بتا گیا کہ یہاں اور بھی کئی مذاہب ہیں تو وہ یہ ہیں کہ بعض نے تو کہا کہ وجعل اللیل یہ جملہ حالیہ ہے اور بعض کہتے ہیں وجعل اللیل کا عطف فالق الاصباح پر ہے لیکن فالق الاصباح خبر ہے مبتدا محذوف کی یعنی ھو فالق الاصباح تو وجعل اللیل کے جملے کا اس جملے پر عطف ہے

و ھذا اوان الشروع فی المقصود الخ یہاں سے علامہ کی تین غرضیں ہیں پہلی غرض یہ ہے کہ ماتن نے بعد میں مقدمہ کا ذکر کیا ہے شارح یہاں سے اس کی تمہید بیان کر رہا ہے دوسری غرض یہ ہے کہ ماتن نے کتاب کے مقصود کی چار جزو ذکر کیے ایک مقدمہ اور تین فنون شارح اسکی وجہ حصر بیان کرے گا تیسری غرض یہ ہے کہ مقصد ہونے میں یہ چار جزو برابر ہیں اسکی کیا وجہ ہے کہ ماتن نے مقدمہ کو نکرہ ذکر کیا اور باقی تین کو معرفہ یا سب کو نکرہ لاتا

تو شارح اس اعتراض کا جواب دے گا آخر میں کیونکہ مصنفین کی یہ عادت ہوتی ہے کہ پہلے اقسام ذکر کرتے ہیں اسکے بعد وجہ حصر ذکر کرتے ہیں تو علامہ صاحب بھی

لان المذکور فیه الخ سے وجہ حصر ذکر کرتے ہیں کہ کتاب کے مقصود یہ چار جزو مقدمہ فن اول فن ثانی اور فن ثالث کیوں ہیں زیادہ مثلا پانچ ہوتی یا ان سے کم یعنی تین ہوتے تو بتایا اسلیے کہ مختصر میں جو (مختصر سے مراد تلخیص المفتاح ہے) مذکور ہے اس فن یعنی علم بلاغت کے مقاصد کے قبیلہ سے ہو گا یا مقاصد کے قبیلہ سے نہیں ہو گا اگر مقاصد کے قبیلہ سے نہیں تو یہ مقدمہ ہے اور اگر مقاصدؒ کے قبیلہ سے ہے (مقاصد کے قبیلہ سے ہو اسکے تینوں قسموں میں اسکو دخل ہو گا) تو پھر اسکے دو صورتیں ہونگی یا تو معنی مرادی کے ادا کرنے میں جو خطاً واقع ہو اس سے بچنا غرض ہوگی یا معنی مرادی کے اداء کرنے میں جو خطاً واقع ہو اس سے بچنا غرض نہیں ہو گی اگر معنی مرادی کے اداء کرنے میں جو خطاً واقع ہو اس سے بچنا مراد ہو تو یہ فن اول یعنی علم معانی اور اگر معنی مرادی کے اداء کرنے میں جو خطاء واقع ہو اس سے بچنا غرض نہیں اسکے پھر دو صورتیں ہونگی یا تو تعقید معنوی سے بچنا مراد ہو گا یا تعقید معنوی سے بچنا مراد نہیں ہو گا اگر معنی مرادی کے اداء کرنے میں خطاً سے بچنا غرض نہیں اور تعقید معنوی سے بچنا غرض ہے تو یہ فن ثانی یعنی علم بیان ہے اور اگر معنی مرادی کے اداء کرنے میں خطاء سے بچنا غرض نہیں اور نہ ہی تعقید معنوی سے بچنا غرض ہے (آخری الا میں ان دو باتوں کی نفی ہو گی جسطرح ہم نے معنی کیا) صرف ان سے وجوہ تحسین معلوم ہوتی ہیں کہ کلام کو کس وقت حسین کیسے لائیں گے تو یہ فن ثالث یعنی علم بدیع ہے تو اب یہاں یہ وجہ حصر میں ایک فن کی تعریف آگئی ہے فن اول کی یہ تعریف ہو گی کہ جو کتاب میں مذکور ہے وہ مقاصد کے

قبیلہ سے ہو اور معنی مرادی کے اداء کرنے میں خطاً سے بچنا غرض ہو اور فن ثانی کی یہ تعریف ہوگی کہ مقاصد کے قبیلہ سے ہو اور اس کے ذریعہ تعقید معنوی سے بچنا مقصود ہو اور فن ثالث کی یہ تعریف ہوگی کہ وہ مقاصد کہ قبیلہ سے ہو اور معنی مرادی کے اداء کرنے میں خطاء سے بچنا مقصود نہ ہو اور نہ تعقید معنوی سے بچنا غرض ہو صرف اسکے ساتھ وجوہ تحسین ہی معلوم کی جاتے ہوں

علیه منع ظاهر سے حصر یہ اعتراض کرتا ہے اور اسکا جواب دے گا اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا کہ جو کتاب میں مذکور ہے وہ اگر مقاصد کے قبیلہ سے نہ ہو تو یہ مقدمہ ہے اس پر کیا دلیل ہے کہ خواہ مخواہ یہ مقدمہ ہو سکتا ہے اور چیزیں ہوں اور دوسرا اعتراض یہ ہے کہ معنی مرادی میں خطاً سے بچنا غرض نہ ہو اور نہ ہی تعقید معنوی سے بچنا غرض ہو صرف اس کے ساتھ وجوہ تحسین ہی معلوم کی جائیں گے اس پر کیا دلیل ہے کہ صرف اسکے ساتھ وجوہ تحسین ہی معلوم ہوں ہو سکتا ہے کہ پانچ سات چیزیں اور بھی معلوم ہو جائین (صرف اسکے ساتھ وجوہ تحسین ہی معلوم ہوں یہ حصر والا معنی ہم اسلیے لیتے ہیں کہ شارح نے جو عبارت بولی ہے فھو ما یعرف بہ وجوہ التحسین اس سے حصر سمجھ آ رہا ہے)

یندفع بالاستقراء سے شارح نے جواب دیا کہ تمہارا اعتراض تب تھا کہ حصر سے یہاں مراد حصر عقلی ہوتا (حصر عقلی وہ ہوتا ہے کہ بجوز قسم آخر ہو) یہاں حصر سے مراد حصر استقرائی ہے یعنی ہم نے ڈھونڈ کی تو ہمیں یہی ملا کہ جو مذکور فی الکتاب ہو اور وہ مقاصد کے قبیلہ سے نہ ہو تو وہ مقدمہ ہوتا ہے اسیطرح جسکے جو مقاصد کے قبیلہ سے ہو اور اسکے ساتھ نہ تو معنی مرادی سے خطاً سے بچنا غرض ہو اور نہ تعقید معنوی سے بچنا غرض ہو تو پھر اسکے ساتھ

وجوہ تحسین ہی معلوم کیے جاتے ہیں

و قیل رتبہ علی مقدمة الخ بعد لوگوں نے شارح کی بیان کر دی وجہ حصر یہ اعتراض کیا اسکا جواب دے گا اعتراض یہ کیا کہ ماتن نے کتاب کی پانچ جزو ذکر کی ہیں ایک مقدمہ اور دوسرا خاتمہ اور تین فنون تو شارح نے صرف چار جزو کی وجہ حصر بیان کی پانچویں جزو یعنی خاتمہ کا وجہ حصر بیان نہیں کیا حالنکہ وجہ حصر اسکی ہونی چاہیے کہ سب جزو کتاب کی اسمیں مذکور ہو اسلئے پھر انہوں نے اور وجہ حصر ذکر کی کہ جو کتاب میں مذکور ہے وہ مقاصد کے قبیلہ سے ہوگا یا نہیں اگر مقاصد کے قبیلہ سے نہیں تو پھر اسکی دو صورتیں ہیں کہ اگر اسپر مقصود موقوف ہو تو پھر مقدمہ ہے اور اگر اسپر مقصود موقوف نہ ہو تو یہ خاتمہ باقی دوسری شق کہ مذکور فی الکتاب مقاصد کے قبیلہ سے ہو اسکی تقسیم یہ لوگ بھی شارح کی طرف کریں گے

و الحق ان الخاتمة الخ سے رد کرتا ہے ان بعض لوگوں کا تو یہ کہتا ہے کہ خاتمہ فن ثالث یعنی علم بدیع کی جزو ہے تو انہوں نے ایک غلطی تو یہ کی کہ خاتمہ کہ اسکا قسم بنایا جو مقاصد کے قبیلہ سے نہ ہو حالنکہ فن ثالث مقاصد کے قبیلہ سے ہے اور دوسری خرابی لازم آئی کہ ان بعض نے کہا کہ خاتمہ کا وجہ حصر لکھی ذکر ہے تو پھر خاتمہ کا بھی ذکر آ گیا کیونکہ کل کا جب ذکر ہو جائے تو جذو کا بھی ہو ہی جاتا ہے

و لما انجرّ کلامہ ماقبل میں بتایا تھا کہ ہذا اوان الشروع کی عبارت سے شارح کی دو اغراض ہیں پہلی شارح کتابوں کے چاروں اجزاء کی وجہ حصر ذکر کریگا اور دوسری غرض ایک اعتراض کا جواب دیگا یہاں تک وجہ حصر بیان کردی اب اعتراض کا جواب دیتا ہے اعتراض یہ تھا کہ کتاب کی تین اجزاء تینوں فنون کو ماتن نے معرفہ ذکر کیا ہے اور مقدمہ کو نکرہ ذکر کیا

ہے اس کی کیا وجہ ہے چاہیے تو یہ تھا کہ جب سب اجزاء ہیں تو ایک جیسا ذکر کرنا چاہیے تھا اس کا شارح نے جواب دیا کہ مقدمۃ میں تین فنون کا بڑا لمبا چوڑا ذکر ہے پھر ماتن نے دوبارہ ذکر کیا ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جب ایک دفعہ کسی چیز کا ذکر آ جائے پھر دوبارہ وہی چیز ذکر کرنی ہو تو اس پر الف لام عہد خارجی کا لاتے ہیں اسلئے پھر تین فنون کو معرفہ ذکر کیا برخلاف مقدمۃ کے اس کا ذکر ماقبل میں نہیں کیونکہ پہلے تو خطبہ ہے اس میں مقدمۃ کا ذکر نہیں لہذا مقدمۃ کو معرفہ لانے کا کوئی مقصد نہیں تھا اسلئے نکرہ ذکرکردیا۔ ماتن نے کہا کہ مقدمۃ یہ متن تھا شارح نے

ھذہ مقدمۃ سے پہلے اس کی ترکیب کردی کہ یہ خبر ہے مبتدامخذوف کی اور آگے

فی بیان سے خلاصہ ذکر کیا مقدمۃ میں کن چیزوں کا ذکر ہوگا۔ بتایا کہ فصاحت وبلاغت کے معنی کا بیان ہوگا اور بلاغت کے علم معانی اور بیان میں انحصار کا بیان ہوگا اور جو چیزیں اس کے ساتھ متصل ہوتی ہیں ان کا بیان ہوگا کہ فصاحت و بلاغت کے درمیان نسبت کیا ہے اور اسکا بھی بیان ہوگا کہ بلاغت لفظ کی صفت ہے نہ کہ الفاظ کی اور مقتضی حال اور اعتبار مناسب کے درمیان نسبت کا بھی بیان ہوگا نیز اور بھی کئی فوائد کا بیان ہوگا

و محصولھا سے شارح نے ان سب کاخلاصہ ذکر کردیا کہ مقدمۃ میں ایک تو علوم ثلاثہ کی غایت کاتفصیلی اورتحقیقی بیان ہوگا اور دوسرا یہ کہ ان علوم کی طرف احتیاج کا بھی تفصیلی وتحقیقی بیان ہوگا

و المقدمۃ ماخوذۃ نام دوقسم کے ہوتے ہیں مرتجل اور منقول ، منقول وہ ہوتے ہیں کہ پہلے انکا کوئی معنی ہوتو جب دوسری چیز کا نام رکھتے ہیں تو اسی پہلے معنی کا لحاظ کرتے ہیں

اور مرتجل میں یہ نہیں ہوتا کے پہلے اس کا معنے ہو پھر دوبارہ کسی کا وہ نام رکھیں تو اس پہلے معنی لحاظ ہو تو اب یہاں سے شارح بتاتا ہے کہ مقدمۃ جن چیزوں کا نام ہے یہ نام مرتجل ہے یا منقول ہے۔کہتا ہے کہ یہ منقول ہے اور مقدمۃ ماخوذ ہے مقدمۃ الجیش سے (اخذ سے مراد صرفی اخذ نہیں بلکہ معنوی اخذ مراد ہے) مقدمۃ الجیش اس جماعت کو کہتے ہیں جو لشکر سے پہلے انتظام کرنے کیلئے جاتی ہے تو یہ مقدمۃ بھی چونکہ مقصود سے پہلے ہوتا ہے اور مقصود کا انتظام کرتا ہے اسلئے اسے مقدمۃ کہتے ہیں

من قدّم بمعنی تقدّم سے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگیا کہ کہا جاتا ہے کہ مقدمۃ ماخوذ ہے مقدمۃ الجیش سے اور مقدمۃ الجیش تو جماعت متقدمہ یعنی اس جماعت کو کہتے ہیں کہ جو خود جیش سے انتظام کیلئے آگے جانے والی ہو یعنی مقدمۃ الجیش میں مقدمۃ لازمی ہے اور یہ متقدمۃ یعنی آگے کیا گیا یہ تو متعدی ہے پھر یہ مقدمۃ مقدمۃ الجیش سے کیسے ماخوذ ہوسکتا ہے شارح نے جواب میں کہا کہ یہ بھی مقدمۃ ہے متقدمۃ نہیں پھر معنی ہوگا آگے کرنے والا تو اسکا جواب دیا کہ یہ مقدمۃ مشتق ہے قدم سے بمعنی تقدم کے ہے یعنی لازم کے معنی میں ہے لھذا مقدمۃ کا معنی متقدمہ ہوگا یعنی آگے ہونیوالا لہذا یہ مقدمۃ الجیش سے ماخوذ ہوسکتا ہے

یقال مقدمۃ العلم یہاں تک تو شارح نے یہ بتایا کہ مقدمۃ نام مرتجل نہیں منقول ہے اب یہاں سے مقدمۃ کی تقسیم کرتا ہے کہ یہ دو قسم کا ہوتا ہے ایک مقدمۃ العلم اور دوسرا مقدمۃ الکتاب ۔ پہلے مقدمۃ العلم کی تعریف کرتا ہے کہ مقدمۃ العلم اسے کہتے ہیں کہ جس پر علم کے مسائل موقوف ہوں تو وہ تین چیزیں ہوتی ہیں جن پر علم کے مسائل موقوف ہوتے

ہیں ایک علم کی تعریف دوسرا علم کی غایت یعنی نفع اور تیسرا علم کا موضوع تو باقی یہ مشہور بات ہے کہ ان تین میں سے تعریف کا علم تصور ہوتا ہے باقی دو چیزیں علم کا فائدہ اور موضوع ہیں اور ان دونوں کا علم تصدیق ہوتا ہے مقدمۃ الکتاب کی تعریف وہ کلام کا ایک ٹکڑا ہوتا ہے جو مقصود سے پہلے ہوتا ہے اور مقصود کا اس کے ساتھ ربط ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے مقصود میں نفع آتا ہے (یہاں عبارت کا معنی مشکل ہے تو مونث کی ضمیریں طائفہ اور مذکر کی ضمیریں مقصود کی طرف راجع ہونگی۔

و لعدم فرق البعض علامہ نے مقدمۃ کی دو قسمیں کی ہیں یہ دو قسمیں صرف علامہ نے بنائی ہیں علامہ سے پہلے جتنے محققین تھے ان کے نزدیک مقدمۃ کی صرف ایک قسم مقدمۃ العلم تھی مقدمۃ الکتاب کی اصطلاح علامہ نے نکالی لیکن کوئی اختراع نہیں بلکہ علامہ نے دیکھا کہ کتابوں کی ابتداء میں مقصود سے پہلے کئی چیزوں کا ذکر ہوتا ہے لیکن علم کے دریا میں شروع اس پر موقوف نہیں ہے لہذا یہ مقدمۃ العلم تو نہیں بن سکتا کیونکہ اس پر تو شروع موقوف ہوتا ہے تو پھر یہ کیا چیزیں ہوئیں اسکا بھی کوئی نام ہونا چاہیے تو علامہ نے کہا کہ اسکا نام مقدمۃ الکتاب رکھ لو تو مطلب یہ ہوا مقدمۃ الکتاب پہلے سے آرہا ہے لیکن نام کا اختراع صرف علامہ نے کیا ہے یہاں علامہ بیان کرتے ہیں کہ پہلے لوگوں کو مقدمۃ کی ان دو قسموں میں فرق کا پتہ نہ چلا اسلئے پھر اس پر دو اشکال ہوئے اور ان کے جوابات میں پھر انکو تکلفات کرنے پڑے تو اگر مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب میں فرق کا پتہ چلتا تو پھر یہ اشکال کبھی بھی نہ ہوتے اسکے بعد تین باتیں قابل غور ہیں پہلی یہ کہ وہ دو اشکال کیا ہیں دوسرے یہ کہ علامہ انکا کیا جواب دیگا اور تیسری یہ کہ ان لوگوں نے اشکالوں کے جوابات میں

تکلفات کیا گئے ہیں تو پہلا اشکال دو وجہ سے ہے پہلی وجہ سے اسطرح کی تلخیص کا جو مقدمۃ ہے اس میں کئی چیزیں ایسی ہیں کہ اس پر شروع موقوف نہیں ہے تو یہ مقدمۃ العلم تو نہیں بن سکتا کیونکہ اس پر شروع فی العلم موقوف ہے اور انکے نزدیک مقدمۃ کی صرف ایک قسم ہے مقدمۃ العلم تو پھر یہ مقدمۃ مقدمۃ العلم کیسے بنے گا اور دوسری وجہ سے اشکال یہ گا کہ صاحب مفتاح نے ان چیزوں (جنکا اس مقدمۃ میں ذکر ہے) کو علم بیان اور معانی کے آخر میں ذکر کیا تو آخر میں ذکر کرنے سے بھی پتہ چلا کہ یہ چیزیں مقدمۃ العلم نہیں کیونکہ مقدمۃ العلم پر شروع موقوف ہوتی ہے اس لئے ان کا ذکر کرنا ضروری ہوتا ہے علامہ ان اشکالوں کے جواب دیگا کہ مقدمۃ دو قسم کا ہوتا ہے ایک مقدمۃ العلم اور دوسرا مقدمۃ الکتاب تو پہلے اشکال کا جواب یہ ہوگا کہ اس تلخیص کا مقدمۃ مقدمۃ الکتاب ہے تو مقدمۃ الکتاب پر تو کوئی شروع موقوف نہیں ہوتی شروع تو مقدمۃ العلم پر موقوف ہوتی ہے اور دوسری وجہ سے اشکال کا بھی یہ جواب ہوگا کہ جب یہ مقدمۃ الکتاب ہے اس پر کوئی شروع فی العلم موقوف نہیں تو جب اس پر شروع فی العلم موقوف نہیں تو اختیار ہے کہ پہلے ذکر کریں یا بعد میں ذکر کریں۔ باقی یہاں یہ خارجی اعتراض ہے کہ مقدمۃ کے دو قسم مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب میں فرق جاننے سے دوسری وجہ سے اشکال کا جواب نہیں بن سکتا کیونکہ جیسے مفتاح کے آخر میں صاحب مفتاح نے جو ان چیزوں کو علم بیان اور معانی کے آخر میں ذکر کیا ہے وہ مقدمۃ الکتاب نہیں بن سکتی مقدمۃ العلم پر شروع موقوف ہے اس لئے اسکا پہلے ذکر شروع میں کرنا ضروری ہے اس طرح مقدمۃ الکتاب کا بھی مقصود سے پہلے ذکر کرنا ضروری ہوتا ہے کیونکہ اس کی تعریف میں امام المقصود ہے صاحب مفتاح نے تو آخر میں ذکر

کیا ہے لہذا وہ مقدمۃ الکتاب نہیں بن سکتا تواسکا جواب یہ ہے کہ مقدمۃ الکتاب کی اصطلاح علامہ نے اس طرح ایجاد کی کہ اس نے دیکھا کہ کتابوں میں مقصود سے پہلے کئی چیزوں کا ذکر ہوتا ہے لیکن اس پر شروع موقوف نہیں اسکا نام علامہ نے مقدمۃ الکتاب رکھ دیا تو مقدمۃ الکتاب اسے کہیں گے جو مقصود سے پہلے ہو اور صاحب مفتاح نے مقصود کے بعد ذکر کیا ہے لہذا یہ مقدمۃ الکتاب نہیں باقی ان لوگوں نے دو وجہ سے اشکال کا جواب دیا تو پہلی وجہ سے اشکال کا جواب انہوں نے یہ دیا کہ مقدمۃ العلم پر شروع فی العلم موقوف ہے اور شروع دو قسم پر ہے۔ ایک نفس شروع اور دوسری شروع علی وجہ البصیرۃ الکاملۃ اگر یہ تلخیص کے مقدمۃ میں مذکور چیزوں پر نفس شروع موقوف نہیں لیکن شروع علی وجہ البصیرۃ الکاملۃ اس پر موقوف ہے لہذا یہ مقدمۃ العلم بن گیا اور دوسری وجہ سے اشکال کا جواب یہ دیں گے کہ جب ان چیزوں پر نفس شروع موقوف نہیں تو شارح کی مرضی جہاں بھی ذکر کرے یعنی اب یہ مقدمۃ نہیں ہوگا، باقی علامہ کے نزدیک یہ تکلفات کیسے ہیں شارح نے فرمایا کہ اس پر علامہ نے بہت اعتراض کئے ہیں جو دیگر کتب میں مذکور ہیں۔

والثانی ماوقع: سے دوسرا اشکال ذکر کردیا بعض کتابوں میں یہ عبارت ملتی ہے

المقدمۃ فی بیان حد العلم والغرض منہ وموضوعہ تو اب یہاں ایک ظرف اور ایک مظروف ہے اور بیان حد غرض موضوع مظروف ہے اور مقدمۃ بھی توان تین چیزوں کا نام ہے تو پھر ظرفیۃ الشئی لنفسہ لازم آئیگی تو علامہ نے اسکا جواب دیا کہ مقدمۃ کی دو قسم بنائیں مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب تو پھر تیسرا اشکال نہیں ہوگا کیونکہ مقدمۃ سے مراد مقدمۃ الکتاب ہوگا اور اگلی تین چیزوں سے مراد مقدمۃ العلم ہوگا تو مقدمۃ الکتاب مظروف

اور مقدمۃ العلم ظرف ہے اب ظرف مظروف مغائر ہو گئے لھذا ظرفیۃ الشئ لنفسہ نہیں لازم نہ آئی باقی وہ حضرات جواب یہ دیں گے کہ جیسے کہتے ہیں کہ الالفاظ قوالب المعانی یہاں بھی اس طرح ہے کہ مقدمۃ سے مراد معانی اور اگلی تین چیزوں کے بیان سے الفاظ مراد ہیں تو اب معانی مظروف اور الفاظ ظرف بن گئے

و اعلم ان للناس فی تفسیر الفصاحۃ والبلاغۃ تو واعلم چونکہ تحقیق مقام کیلئے بھی ہوتا ہے اس لئے شارح یہاں سے سوال کا جواب دیتے ہیں سوال یہ ہوگا ماتن نے متن میں کہا کہ

الفصاحۃ یوصف بھاالمفرد تو فصاحۃ کا یہاں اصطلاحی معنی مراد تھا جس طرح بعد میں ماتن بھی اصطلاحی معنی بیان کرے گا اور شارحین کا یہ طریقہ کار ہے کہ متن میں اگراصطلاحی معنی مذکور ہوتو شارحین اسکا لغوی معنی بیان کرتے ہیں ماتن نے تو اصطلاحی معنی بیان کر دیا اب اعتراض ہوگا کہ علامہ نے فصاحت کا لغوی معنی ذکر کیوں نہیں کیا اسطرح بلاغت کے ساتھ بھی اعتراض ہے کہ بلاغت کا لغوی معنی بھی ذکر کرنا تھا تو شارح نے ذکر کیوں نہیں کیا تو شارح نے اسکا جواب دیا کہ فصاحت و بلاغت کے لغوی معنی میں بہت اختلاف ہے تو اسکے ذکر میں طوالت کے سوا کوئی فائدہ نہیں صرف اتنا تذکرہ کریں گے کہ متن سمجھ آجائے اب متن میں تھا الفصاحۃ تو شارح نے بتایا کہ لغت میں فصاحت ابانت اور ظہورکی خبر دیتی ہے تو اب یعنی فصاحت کے جتنے معنی محققین نے کئے ہیں توان سے ابانت اور ظہور سمجھ آرہے ہیں اور ان میں ابانت ظہور مشترک ہے لھذا شارح نے اس قدر لغوی معنی فصاحت کا بیان کردیا کہ متن سمجھ آگیا باقی تنبئ کے لفظ سے شارح بتا گیا کہ لغوی معنی

فصاحت کا ابانت اور ظہور نہیں بلکہ جتنے معنی اہل لغت نے کیے ہیں تو ان سب میں ابانت اور ظہور مشترک ہیں کیونکہ اگر فصاحت کا لغوی معنی ابانت اور ظہور ہوتا تو پھر تھی نہ کہتا بلکہ یہ کہتا کہ ھی فی الاصل اللابانۃ والظہور

یقال سے اس پر محاوروں سے دلیل دیتا ہے کہ فصاحت کے جتنے معنی ہیں ان میں ابانت اور ظہور ضرور ہوتے ہیں تو یہ کہتا ہے کہ اہل عرب اپنے محاورات میں کہتے ہیں کہ فصح الاعجمی وافصح یہ تب کہتے ہیں کہ جب عجمی کی زبان چل پڑے اور اس کی زبان لکنت سے خالی ہو جائے تو پھر لازماً ا اس میں ابانت اور ظہور ہوگا اور دوسرا محاورہ ذکر کردیا کہ اہل عرب کہتے ہیں کہ افصح بہ یعنی صرح بہ یعنی فلاں نے اس شئے کے ساتھ تصریح کی تو یہاں بھی ابانت اور ظہور ہوں گے آگے متن میں تھا کہ یوصف بھا المفرد والکلام۔ تو یہاں سے ماتن نے فصاحت کی تقسیم کردی کہ اس کی تین اقسام ہوتی ہیں ایک فصاحت فی المفرد دوسری فصاحت فی الکلام اور تیسری فصاحت فی المتکلم یعنی فصاحت ان تینوں کی صفت آتی ہے تو فصاحت فی المفرد تب ہوگی کہ فصاحت مفرد کی صفت آجائے اور فصاحت فی الکلام تب ہوگی جب فصاحت کلام کی صفت آجائے اورفصاحت فی المتکلم تب ہوگی جب فصاحت متکلم کی صفت ہو ہر ایک پر شارح محاوروں کے ساتھ دلیل دیگا کہ مفرد کی بھی فصاحت صفت آتی ہے اور کلام کی بھی متکلم کی بھی اور پھر آگے ان دلیلوں کا حوالہ دیگا۔ اس لئے یاد رکھنی چاہیے تو پہلی دلیل دیتا ہے کہ فصاحت مفرد کی صفت بھی آتی ہے کیونکہ اہل عرب اپنے محاوروں میں کہتے ہیں کہ کلمۃ فصیحۃ تو کلمہ مفرد ہے اور فصیحۃ اس کی صفت آگئی اور آگے دلیل دی کہ فصاحت کلام کی بھی صفت آتی ہے تو کلام نثر کی صورۃ میں بھی ہے اور نظم میں بھی تو کلام اگر نثر میں

ہو تو اس کی صفت فصاحت اس طرح آتی ہے کہ اہل عرب کہتے ہیں کہ کلام فصیح اور نظم میں کلام کی صفت ہو تو اس کی صفت فصاحت اس طرح آتی ہے کہ اہل عرب کہتے ہیں کہ قصیدہ فصیحۃ اور متکلم کی صفت بھی فصاحت آتی ہے جیسے کلام کی دوقسمیں ہیں اس طرح متکلم بھی دوقسم کا ہوتا ہے ۔ ایک دفعہ کلام میں ذکر کردیئے اسلئے متکلم میں دوقسم ذکرنہیں کریگا) ایک نثر کے ساتھ تکلم کرے اور دوسرا نظم کے ساتھ تکلم کرے تو تکلم نثر میں ہو تو متکلم کی صفت فصاحت اس طرح آتی ہے محاورے میں کہتے ہیں کہ کاتب فصیح اور جب تکلم نظم میں کرے تو پھر متکلم کی صفت فصاحت اس طرح آتی ہے کہ محاورے میں کہتے ہیں شاعر فصیح

و البلاغۃ یوصف بھا الاخیران فقط تو متن میں بلاغت کا لفظ تھا تو شارح نے لغوی معنی ذکر کردیا کہ متن سمجھ آجائے کہتا ہے کہ بلاغت کے معنی میں اختلاف ہے جتنے بھی اہل لغۃ نے اسکے معنی کئے ہیں ان سب میں وصول اور انتہاء مشترک ہے (وصول کا معنی پہنچنا اور انتہاء کا معنی ختم کرنا ہے ۔ بلاغت کا اپنا لغوی معنی وصول اور انتہاء نہیں بلکہ جتنے معنی اہل لغۃ نے کئے ان سب میں وصول اور انتہاء والامعنی مشترک ہے ۔ آگے بلاغت کی تقسیم کردی کہ بلاغت صرف دو آخری یعنی کلام اور متکلم کی صفت آتی ہے ۔ فقط میں نفی ہوتی ہے توشارح نے بتایا کہ بلاغت مفرد کی صفت نہیں آتی تو اب دو دعوے ہوگئے ایک یہ کہ بلاغت کلام اور متکلم کی صفت آتی ہے اور دوسرا یہ کہ مفرد کی صفت بلاغت نہیں آتی تو دونوں کی شارح نے محاورے سے دلیل دی کہ کلام بلیغ اور رجل بلیغ اہل عرب کے محاورے میں کہا جاتا ہیں تو کلام اور متکلم کی صفت بلاغت آتی ہے باقی اہل عرب محاوروں میں کلمہ بلیغہ نہیں کہتے

و قوله فقط من اسماء الافعال ماتن نے فقط کا لفظ بولا تھا شارح اس کی تحقیق کرتا ہے یہاں ایک 'فا' ہے اور قط اسم فعل ہے انتھ کے معنی میں انتھ کا معنی ہے کہ رک جا اور ختم کر۔عموما قط پر 'فا' آتی ہے 'فا' آنیکی ایک وجہ یہ ہوتی ہے کہ لفظ کو مزین کرنے کیلئے کیونکہ قط کے دو حروف ہوتے ہیں تو جب 'فا' لاتے ہیں تو تین حروف بن جاتے ہیں تو لفظ خوبصورت بن جاتا ہے اور دوسرا یہ کہ یہ جزا ہوتی ہے شرط محذوف کی تو وہ شرط محذوف مقام کے مطابق نکالی جائیگی یہاں شرط محذوف یہ ہوگی اذا وصفت بھاالاخیرین فقط یعنی جب تو نے بلاغت کے ساتھ کلام اور متکلم کو متصف کردیا تو پھر رک جا اس سے مفرد کو بلاغت کے ساتھ متصف نہ کر

و اعلم انه لما کانت الفصاحة متن میں ماتن نے فصاحت فی المفرد کی تعریف کی تھی اور اس سے آگے فصاحت فی الکلام کی تعریف کی ہے تو اس پر اعتراض تھا یہاں سے علامہ اس کا جواب دیگا لیکن اعتراض سے پہلے دو تمہیدی مقدمات ہیں پہلا مقدمۃ یہ ہے کہ تعریف دو قسم کی ہوتی ہے حد او رسم حد ذاتیات کے ساتھ ہوتی ہے اور رسم عرضیات کے ساتھ لیکن عرضیات کیلئے شرط ہے کہ وہ ایک تو لازم ہوں اور دوسرا یہ کہ ان عرضیات کا معرف پر حمل ہو یہ منطقیوں کا قاعدہ ہے باقی اہل لغت کہتے ہیں کہ عرضیات کیلئے صرف لازم ہونا ضروری ہے آگے عام ہے محمول ہو یا نہ دوسرا تمہیدی مقدمہ یہ ہے ماتن نے فصاحت فی المفرد کی تعریف کی مفرد کا حروف غرابت اور قیاس لغوی کی مخالفت سے خالی ہونا اور فصاحت فی الکلام کی تعریف کی کہ کلام کا 'ضعف تالیف تعقید معنوی اور لفظی سے خالی ہونا تو یہ کل سات چیزیں بن گئیں اس کے بعد اعتراض یہ ہوا کہ فصاحت فی المفرد۔ اور فصاحت فی

الکلام وجودی چیز ہے اور انکی تعریف ماتن نے خلوصہ کے ساتھ کیوں کی ہے اور یہ خلوص تو عدمی چیز ہے تو وجودی کی تعریف عدمی کے ساتھ نہیں کر سکتے کیونکہ تعریف کیلئے کم از کم یہ ضروری ہوتا ہے کہ تعریف کا معرف پر حمل ہو سکے اور عدمی کا تو وجودی پر حمل نہیں ہوسکتا یہ نہیں کہے سکتے کہ الفصاحۃ فی المفرد عدم تو اسکا علامہ نے جواب دیا کہ فصاحت فی المفرد اور فصاحت فی الکلام کی یہ تعریف نہیں بلکہ تعریف اور ہے جو ماتن نے ان دونوں کی تعریفیں ذکر کی ہیں یہ تعرفیں بالازم ہیں باقی رہا تمہارا یہ اعتراض کہ لازم پھر ایسا ہونا چاہیے کہ جس کا معرف پر حمل ہو سکے اور عدمی کا تو وجودی پر حمل نہیں ہوسکتا تو اسکا جواب دیا کہ یہ اصطلاح منطقیوں کی ہے کہ معرف کیلئے محمول ہونا ضروری ہوتا ہے۔ اہل لغت تو کہتے ہیں کہ وہ عرضی صرف لازم ہو محمول ہو یا نہ ہو تو یہ کتاب چونکہ لغت کی ہے تو لغت والے اس کی کوئی پرواہ نہیں کرتے بلکہ وہ عام لیتے ہیں لہذا لازم اگر معرف پر محمول نہ ہو سکے کوئی حرج نہیں اسلیئے علامہ فصاحت فی المفرد اور فصاحت فی الکلام کی وجودی تعریف کریگااور ایسا لفظ بولے گا کہ مفرد اور کلام دونوں کو شامل ہوگا(کیونکہ اعتراض دونوں کے لحاظ سے تھا) پھر بتائے گا کہ اس وجودی تعریف کو سات چیزوں سے خالی ہونا لازم کیسے ہے تو تعریف یہ کی کہ لفظ کا خالی ہونا لفظ وجودی ہے اور لفظ کہا تو یہ مفرد کو شامل ہے اور کلام کو بھی) جاری بمعنی موافق جو قوانین کلام عرب کے استقراء سے حاصل ہوئے ہیں یعنی لفظ کا صرف و نحو کے موافق ہونا اور دوسرا یہ کہ ہونا لفظ کا کثیر الاستعمال (یہ ترکیب میں کون کی دوسری خبر ہے) عربوں کی زبان پر جن عربوں کی عربیت پر اعتماد ہو یعنی جن کی عربی کو دلیل کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے وہ اس لفظ کو بہت استعمال کرتے ہوں۔

و قد علموا سے شارح نے بتایا کہ ہم نے جو وجودی تعریف کی کہ اسکا سات مذکورہ چیزوں سے خالی ہونا لازم ہے وہ اس طرح کی جب لفظ عربی قوانین کے موافق ہوگا تو پھر اس میں مخالفت قیاس لغوی نہیں ہوگی ۔ قیاس لغوی صرفی قانون کو کہتے ہیں اور جب لفظ نحوی قوانین کے موافق ہوگا پھر ضعیف تالیف سے خالی ہوگا کیونکہ ضعیف تالیف نحوی قانون کی مخالفت کو کہتے ہیں اور اہل عرب جب ان الفاظ کو کثرت سے استعمال کریں جن عربوں کی عربیت پر اعتماد ہو تو یہ تب ہوگا کہ وہ لفظ تنافر حروف اور تنافر کلمات سے خالی ہو اس میں غرابت بھی نہ ہو اور تعقید معنوی و لفظی سے بھی خالی ہو جس لفظ میں یہ پانچ چیزیں ہوں عربوں کی زبان میں کثیر الاستعمال نہیں ہوتا ۔ شارح نے صرف پانچ چیزیں ذکر کیں پہلی دو شرائط قیاس لغوی کی مخالفت اور ضعف تالیف سے خالی ہونا کیونکہ صراحۃً قوانین کی موافقت سے پتہ چل رہا تھا اسلئے اس کو ذکر نہیں کیا اور پانچ کو ذکر کردیا

و قد تسامح سے اسی اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ تھا کہ الگ تعریف کرنی تھی تو ایسے لازم کے ساتھ کرتا جو محمول ہوتا اسکا جواب دِیا کہ ماتن نے تسامح کیا ہے غلطی نہیں تسامح یہ ہے کہ منطقی قانون کی خلاف ورزی ہے اور غلط تب ہوتا کہ لغت کے کسی قانون کے خلاف ہوتا لغت والے تو اس کی پرواہ نہیں کرتے کہ لازم محمول ہو یا نہ ہو صرف عرضیات کیلئے لازم ہونا ضروری ہے ۔

لکونہ لازماً علت ہے تفسیر الفصاحۃ بالخلوص کی یعنی فصاحت فی المفرد فی الکلام کی تعریف خلوصہ کے ساتھ اس لئے کی کہ خلوص اس کی وجودی تعریف کو لازم ہے اور

تسھیلا لامر یہ علت ہے تسامح کی یعنی تسامح اسلئے کی کہ دوسرے کا سمجھنا آسان ہو

جائے تو تسھیلا للامر یہ ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے ماتن نے لازم کے ساتھ تعریف کی اور فصاحت فی المفرد اور فصاحت فی الکلام کی وجودی تعریف کون اللفظ کیوں نہیں کی تو جواب دیا کہ لوازم کیساتھ تعریف اسلئے کی کہ سمجھنا آسان ہو جائے۔

ثم لما کانت المخالفة سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگا ماتن نے پہلے فصاحت کی تقسیم شروع کی فصاحت کی تین قسمیں ہیں فصاحت فی المفرد فصاحت فی الکلام اور فصاحت فی المتکلم اسی طرح بلاغت کی بھی تقسیم کی ایک بلاغت فی الکلام، دوسری بلاغت فی المتکلم حالانکہ قاعدہ ہے کہ پہلے شئے کی تعریف ہوتی ہے پھر اس کے بعد تقسیم ہوتی ہے تو چاہیے یہ تھا کہ پہلے ماتن مطلق فصاحت کی تعریف کرتا جو فصاحت کی ان تین قسموں کو شامل ہوتی اور دوسری غیر چیزیں اس سے نکل جاتیں۔ پھر اس کے بعد تقسیم کرتا (اس طرح مطلق بلاغت کی پہلے ایسی تعریف کرنی تھی جو ساری اقسام کو شامل ہو اور دوسری چیزیں نکل جاتی پھر اس کے بعد تقسیم کرتا تو) اس کا علامہ نے لمبی عبارت سے جواب دیا جسکا خلاصہ یہ ہے کہ فصاحت کی جو تین قسمیں ہیں آپس میں مشترک لفظی ہیں مشترک معنوی نہیں اور جن میں اشتراک معنوی نہ ہو انکی ایسے جامع مانع تعریف نہیں ہو سکتی کہ معرف کے سارے افراد کو شامل ہو اور معرف کا غیر اس سے نکل جائے مثلاً عین کا لفظ سونا، سورج، زانو، آنکھ وغیرہ میں مشترک ہے تو ہم عین کی ایسی جامع مانع تعریف نہیں کر سکتے کہ عین کے ان سب معنوں کو شامل ہو اور دوسرے سب نکل جائیں تو اب شارح پہلے عبارت میں اشتراک لفظی ثابت کریگا اور تخالف پر زور دیگا کہ فصاحت کی جو اقسام ہیں ان میں معنی تخالف ہے اس طرح بلاغت کی جو اقسام ہیں ان میں بھی معنوی تخالف ہے

صرف لفظی اشتراک ہے تو یہ کہتا ہے کہ فصاحت فی المفرد کی تعریف میں ماتن نے کہا کہ مخالفت قیاس لغوی سے خالی ہو۔ تو قیاس لغوی کی مخالفت صرف کی طرف راجع ہوتی ہے کیونکہ قیاس لغوی قانون صرفی کو کہتے ہیں تو مطلب یہ ہوا فصاحت فی المفرد میں تو صرف کی ضرورت پڑتی ہے اور فصاحت فی الکلام کی تعریف میں ماتن نے کہا کہ ضعف تالیف سے خالی ہو تو یہ راجع ہوتا ہے علم نحو کی جانب کیونکہ ضعف تالیف قانونی نحوی کے خلاف کو کہتے ہیں تو فصاحت فی الکلام میں نحو کی ضرورت پڑتی ہے تو یہ فصاحت کی اقسام میں تخالف ہے ایک کا منہ ایک طرف اور دوسرے کا دوسری طرف اس طرح فصاحت فی المفرد کی تعریف میں کہا تھا کہ غرابت سے خالی ہو تو یہ غرابت صرف مفرد میں ہوتی ہے کلام میں کبھی غرابت نہیں ہوتی اور فصاحت فی الکلام کی تعریف میں کہا کہ تعقید لفظی معنوی سے خالی ہو تو وہ تعقید کلام کے ساتھ خاص ہے مفرد میں کبھی تعقید نہیں ہوتی تو پھر گویا کہ فصاحت فی المفرد اور فصاحت فی الکلام یہ دو مختلف حقیقتیں بن گئیں۔

وکذا کانت البلاغۃ تو پہلے تو فصاحت کی بات آگئی کہ اب کہتا ہے کہ فصاحت کی اقسام کی طرح بلاغت کے اقسام میں بھی تخالف ہے تو اس بلاغت سے مراد بلاغت فی الکلام ہے تو یہ کہتا ہے کہ بلاغت فی الکلام کے جتنے بھی معانی ہیں سب کا رجوع ایک معنی کی طرف ہے کلام مقتضی حال کے موافق ہو باقی فصاحت فی المتکلم اور بلاغت فی المتکلم رہیں گے تو یہ کہتا ہے کہ فصاحت فی المتکلم کا اور معنی ہوگا جو کہ فصاحت فی المفرد اور فصاحت فی الکلام کا نہ ہوگا۔ اسی طرح بلاغت فی المتکلم کا معنی اور ہوگا جو بلاغت فی الکلام کا نہیں ہوگا۔

بادر اولا یہ لما کانت المخالفۃ کی جزا آگئی یعنی فصاحت کی جو تین اقسام وہ حقائق

مختلفہ ہیں اس طرح بلاغت کی جو تین قسام ہیں وہ بھی حقائق مختلفہ ہیں اسلئے پھر ماتن نے پہلی تقسیم فصاحت و بلاغت کی تقسیم تو افراد کے لحاظ سے بھی ہوتی ہے شارح نے بتایا کہ ماتن نے فصاحت بلاغت کی تقسیم افراد کے لحاظ سے نہیں بلکہ فصاحت بلاغت جنکی صفت آتی ہیں موصوف کے لحاظ سے اس کے بعد ماتن نے اقسام کے اعتبار سے تعریف کی (کلاھما کی ضمیر اگرچہ فصاحت بلاغت کی طرف راجع ہے لیکن مراد ان کی اقسام ہیں کیونکہ تعریف اقسام کی گئی ہے نہ کہ فصاحت بلاغت کی

لتعذر جمع المعانی المختلفة سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض ملازمہ پر ہوگیا کہ اس ملازمہ پر تمہارے پاس کیا دلیل ہے فصاحت کی اقسام کی حقیقتیں مختلف تھیں اسلئے پھر تعریف نہیں کی تو اسکا جواب دیا جنکی حقیقتیں مختلف ہوں توانکی جامع مانع تعریف نہیں ہوسکتی جو معرف کے سب افراد کو بھی شامل ہو اور ماعدا سب سے امتیاز ہو جائے

و لا یوجد قدر مشترك یہ بمنزلہ دلیل کے ہے اگر مختلف حقیقتیں ہوں تو انکو ایک تعریف میں جمع نہیں کرسکتے کیونکہ ایک تعریف میں توتب جمع کیا جا سکتا ہے جب ان میں کوئی قدر مشترک ہو جب کوئی قدر مشترک نہیں تو ایک تعریف میں جمع نہیں کرسکتے ۔ کالحیوان المشترک یہ منفی کی مثال ہے یعنی حقائق مختلفہ میں قدر مشترک نہیں ہوتی جیسے کہ انسان فرس کے درمیان حیوان مشترک ہے توانکی تعریف ہوسکتی ہے جب کوئی کہے گا کہ الانسان والفرس ماھما تو جواب میں حیوان کہیں گے

لان اطلاق الفصاحة سے اعتراض کا جواب دیا ااعتراض یہ ہوگا کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ جن کی حقیقتیں مختلف ہوں انکی ایک تعریف نہیں ہوسکتی تو اسکا جواب دیا کہ انسان

اور فرس میں اشتراک معنوی ہے اشتراک لفظی نہیں اسلئے ایک تعریف ہوسکتی ہے ۔ باقی ہم مشترک لفظی کی بات کرتے ہیں تو ایسی کوئی مثال دکھاؤ جس میں صرف اشتراک لفظی ہو اور اسکی ایک تعریف ہو باقی لایوجد قدر مشترک پر یہ معمولی اعتراض تھا کہ قدر مشترک تو فصاحت کی اقسام میں سے ہے (شئ ہونا) تو اسکا جواب یہ ہے کہ شی ہونا مطلق فصاحت مطلق بلاغت میں مشترک ہے لیکن اس سے تو تعریف نہیں ہوسکتی کیونکہ تعریف اس لئے ہوتی ہے کہ شئ غیر سے ممتاز ہو جائے اور معرف کی سب اقسام کو شامل ہو تو شئ کے ساتھ تعریف کریں یا مطلق فصاحت بلاغت کے ساتھ تعریف کریں تو ساری اقسام کو شامل ہوگی لیکن غیر سے تمیز نہیں آئیگی ۔

وکذا البلاغۃ یہاں تک بتایا کہ فصاحت کی اقسام کی حقیقتیں مختلف ہیں اور ان میں اشتراک لفظی ہے اب کہتا ہے کہ بلاغت بھی اسطرح ہے یعنی اس کی اقسام میں بھی اشتراک لفظی ہے اور حقیقتیں مختلف ہیں اس کی مشترک لفظی سے ایک مثال بھی دی کہ 'عین' کا لفظ مشترک ہے سونے اور سورج وغیرہ میں تو ہم 'عین' کی ایسی تعریف کریں کہ ان سب اقسام کو شامل ہو اور انکے غیر سے امتیاز آجائے ایسی تعریف نہیں ہوسکتی۔

فصحّ تفسیر البلاغۃ والفصاحۃ اس عبارت کا تعلق گزشتہ 'اعلم' کے ساتھ ہے اعتراض ہوگیا تھا کہ فصاحت فی المفرد اور فی الکلام تو وجودی ہیں اور انکی تعریف خلوصہ، عدمی کے ساتھ کیوں کی ہے تو جواب دیا تھا کہ یہ فصاحت فی المفرد اور فصاحت فی الکلام کی تعریفیں نہیں بلکہ تعریف اور ہے اور یہ ماتن والی تعریفیں اس تعریف کو لازم ہیں تو فصح کا اس کے ساتھ تعلق ہے کہ جب یہ ماتن والی تعریف دوسری تعریف کو لازم ہے لہذا پھر ان

لوازم کیساتھ بلاغت فصاحت کی تعریف کرنی درست ہے فصاحت بلاغت کی تعریف کہ کر تسامح کیا کیونکہ تعریف فصاحت و بلاغت کی نہیں کی بلکہ انکے اقسام کی تعریف کی ہے تو مراد ان کی اقسام ہیں ۔ باقی صاحب تلخیص نے ایک اور کتاب لکھی ہے جس کا نام ایضاح ہے اور وہ تلخیص کی شرح تو نہیں لیکن وہ تلخیص کیلئے بمنزلہ شرح کے ہے کیونکہ ماتن نے ایضاح میں تلخیص کی وضاحت کی ہے تو وہاں جب ماتن نے فصاحت فی المفرد اور فصاحت فی الکلام کی تعریف کی خلوصہ کے ساتھ تو پھر کہا کہ ہم نے فصاحت فی المفرد اور فی الکلام کی تعریف خلوصہ ، کے ساتھ اسلئے کی کہ لم اجد فی ، کلام الناس مایصح تعریفھما یعنی میں نے لوگوں کے کلام میں کوئی ایسا لفظ نہیں پایا کہ میں اس کے ساتھ فصاحت فی المفرد اور فصاحت فی الکلام کی تعریف کروں ماتن کے زمانہ میں ایک عالم تھا جو کہ خطیب کے نام سے مشہور تھا اس نے مصنف کی زندگی میں مصنف پر اعتراض کیا اور بذریعہ خط ماتن کو مطلع کیا پھر ماتن نے اسکا جواب تحریر کر بھیجا تو شارح ماتن کے اس جواب کا رد کریگا تو خطیب مصر نے اعتراض کیا کہ یہ ماتن نے خود تسلیم کرلیا کہ میں نے جو تعریف کی فصاحت فی المفرد و فی الکلام کی یہ اور کسی نے نہیں کی تو اسکا مطلب یہ ہوا تعریف ماتن نے خود اختراع کی حالانکہ یہ لغت کا مسئلہ ہے اور لغت میں اختراع تو معتبر نہیں ہوتا بلکہ لغت میں تو پہلے لوگوں سے بات منقول ہو کر آتی ہے لہذا ہم تمہاری تعریف نہیں مانتے تو ماتن نے خطیب مصر کو جواب لکھ کر بھیجا میں نے جو کہا لم اجدہ فی کلام الناس توالناس پر الف لام عہد خارجی کا ہے اور اس سے بڑے بڑے اسلاف مراد ہیں جیسا کہ عبد القاہر اور انکے معاصرین نے یہ تعریف ذکر نہیں کی باقی ہم نے یہ تو نہیں کہا کہ کسی نے بھی یہ تعریف نہیں کی تو شارح نے ماتن کا رد کردیا کہ ماتن کو یہ

جواب نہیں دینا چاہیے تھا کہ 'ناس' پر الف لام عہد خارجی ہے کیونکہ اس پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ تم نے یہ کہا کہ بڑے بڑے لوگوں نے اس کی تعریف نہیں کی تو اس کا مطلب ہوا چھوٹے چھوٹے لوگوں نے اس کی تعریف کی ہے تو پھر ماتن کو ذکر کرنا چاہیے کہ فلاں بندے نے یہ تعریف کی ہے حالانکہ کسی کا ذکر نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ کسی نے بھی یہ تعریف نہیں کی تو ماتن کو چاہیے تھا کہ یہ جواب دیتا کہ میں نے جو کہا کہ لوگوں میں سے کسی نے یہ تعریف نہیں کی تو اسکا مطلب یہ ہے کہ صراحۃً کسی نے تعریف نہیں کی باقی لوگوں نے جو تعریف کی یہ میری تعریف اس تعریف کو لازم ہے تو اب کوئی اعتراض نہ ہوتا کیونکہ لوازم کے ساتھ تعریف ہوتی رہتی ہے شارح نے بتایا کہ یوں تو لوگ کہتے ہیں کہ صاحب الدار ادرٰی بما فیھا یعنی گھر والا گھر کی چیزوں سے خوب واقف ہوتا ہے لیکن یہاں علامہ نے اس کے خلاف کہا ہے کیونکہ لم اجد فی کلام الناس عبارت تو ماتن کی ہے تو ماتن خوب سمجھتا ہے کہ میری اس سے کیا مراد ہے لیکن یہاں سے پتہ چلا کہ سارح نے ماتن کی عبارت کو ماتن سے بھی اچھا سمجھا اور کہا کہ یہ جواب دینا چاہیے تھا اور وہ ماتن کا بیان کردہ مطلب صحیح نہیں۔

ثم لما کانت معرفة البلاغة سے دو اعتراضوں کے جواب دیئے پہلا اعتراض یہ ہوگیا کہ ماتن نے تقسیم میں بھی فصاحت کو بلاغت پر مقدم کردیا اور یہاں تفصیل میں بھی فصاحت کو بلاغت پر مقدم کردیا اس کی کیا وجہ ہے اور دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے فصاحت فی المفرد کو فصاحت فی الکلام اور فصاحت فی المتکلم پر مقدم کردیا تقسیم میں بھی اور یہاں تفصیل میں بھی اس کی کیا وجہ ہے تو شارح دونوں اعتراضوں کے جواب دیتا ہے۔ پہلے اعتراض کا جواب دیتا ہے کہ فصاحت کو بلاغت پر کیوں مقدم کردیا اسلئے کہ بلاغت کی تعریف میں

فصاحت ماخوذ ہے تو بلاغت کا سمجھنا فصاحت پر موقوف ہے اور فصاحت موقوف علیہ ہے تو موقوف علیہ موقوف سے پہلے ہوتا ہے اسلئے فصاحت کو بلاغت پر مقدم کردیا اور دوسرے اعتراض کا جواب بھی یہی ہے کہ فصاحت فی الکلام اور فصاحت فی المتکلم کی تعریف میں فصاحت فی المفرد ماخوذ ہے تو فصاحت فی الکلام اور فی المتکلم کا سمجھنا فصاحت فی المفرد پر موقوف تھا اس لئے فصاحت فی المفرد کو فصاحت فی الکلام اور فصاحت فی المتکلم پر مقدم کردیا ماتن نے کہا تھا کہ

الفصاحة فی المفرد من تنافر الحروف والغرابة ومخالفة القیاس اللغوی ماتن نے فصاحت فی المفرد کی تعریف کی کہ مفرد تنافر حروف غرابت اور قیاس لغوی کی مخالفت سے خالی ہو باقی شارح نے فی المفرد سے پہلے

الکائنة نکالا تو یہ شارح نے فی المفرد کا متعلق نکالا ہے یعنی یہ عبارت میں محذوف ہوگا اس پر ایک اعتراض ہوا الکائنۃ فی المفرد کا متعلق نکالنا صحیح نہیں ہے کیونکہ کائنۃ اسم فاعل کا صیغہ ہے اور اسم فاعل پر الف لام موصولہ ہوتا ہے تو اب اگر ہم کہیں کہ الکائنۃ یہ متعلق محذوف ہے تو ایک تو موصول پورے کا حذف لازم آئیگا اور بعض صلہ کا بھی حذف لازم آئیگا یعنی کائنۃ کا کیونکہ صلہ کائنۃ فی المفرد سارا ہوگا اور حذف موصول مع بعض صلہ منع ہوتا ہے تو اس اعتراض کے تین جواب ہیں۔ پہلا جواب فی المفرد کا متعلق اصل میں کائناً سے تھا اور وہ فصاحت سے حال ہے باقی الکائنۃ جو شارح نے نکالا تو یہ کوئی نحوی ترکیب نہیں ذکر کرتا بلکہ صرف حاصل معنی ذکر کردیا کیونکہ حال ذوالحال کی صفت آتا ہے تو الکائنۃ کو نکال کر شارح نے فی المفرد کو فصاحت کی صفت بنایا لیکن اس جواب پر یہ اعتراض ہے کہ تم نے جو کہا کہ

اصل میں متعلق کائنا تھا اور وہ حال تھا تو حال فصاحت سے بنے گا جو کہ مبتدا ہے اور مبتدا سے تو حال نہیں آسکتا کیونکہ حال کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ جو فاعل یا مفعول کی ہیئت بیان کرے اور مبتدا تو فاعل یا مفعول نہیں ہوتا اور دوسرا جواب یہ ہے کہ اسم فاعل دو قسم کا ہوتا ہے ایک اسم فاعل بمعنی حدوث یعنی وہاں انقطاع بھی ہوتا ہے جیسے زید ضارب میں ضرب کا زید سے انقطاع ہوتا ہے یعنی کبھی مارتا ہے اور کبھی نہیں مارتا اور دوسرا اسم فاعل بمعنی ثبوت کے ہوتا ہے یعنی وہاں انقطاع نہیں ہوتا بلکہ ہمیشہ متصف ہوتا ہے جیسے کہ حائک یعنی ۔ پا ولی انسان جو ہوتا ہے وہ ہر وقت پا ولی ہوتا ہے انقطاع نہیں ہوتا یہ جو مشہور ہے کہ اسم فاعل پر الف لام موصولہ ہوتا ہے یہ وہ اسم فاعل مراد ہوتا ہے جو بمعنی حدوث کے ہو اور جو بمعنی ثبوت کے ہو وہاں الف لام موصولہ نہیں بلکہ حرفی ہوتا ہے تو یہاں کائن اسم فاعل بمعنی ثبوت کے ہے کیونکہ مفرد فصاحت کے ساتھ ہر وقت متصف ہوگا نہ کہ کبھی کبھی لہذا یہاں الف لام حرفی ہے نہ کہ موصولہ تو اب کوئی حذف موصول مع بعض صلہ لازم نہیں آئیگا۔ جواب یہ ہے کہ فصاحت کے دو معنی ہیں ایک یہ خلوصہ اور دوسرا جو ما قبل میں ذکر کردیا یعنی لائق ملا دی جائے۔

کون اللفظ جاریا یہ جو متن میں فصاحت ہے وہ اس کون اللفظ جاریا کو متضمن ہے اور شارح الکائنۃ کو نکال کر بتا گیا کہ فی المفرد فصاحت کے متعلق ہے باعتبار کون کے جسے فصاحت متضمن ہے ۔خلوصہ کے اعتبار فی المفرد فصاحت کے متعلق نہیں ہے اور شارح نے الکائنۃ کو اس لئے نہیں نکالا کہ یہاں یہ عبارت محذوف ہے صرف یہ بتانے کیلئے نکالا ہے کہ فی المفرد باعتبار کون کے فصاحت کے متعلق ہے ماتن نے فصاحت فی المفرد کی تعریف کی

مفرد کا تنافر حروف اور غرابت سے خالی ہونا نیز قیاس لغوی کی مخالفت سے بھی خالی ہو۔

المستنبط سے شارح نے قیاس لغوی کا معنی کردیا کہ لغت عرب کے استقراء سے جو کچھ ہمیں حاصل ہو یعنی صرفی قوانین سے اسے قیاس لغوی کہتے ہیں۔

حتی لو وجد سے شارح نے سب کا خلاصہ ذکر کردیا کہ ان تین چیزوں میں سے ہر ایک چیز سے خالی ہو تب تو مفرد میں فصاحت ہوگی اور اور ان تین میں سے کوئی ایک بھی مفرد میں ہو تو پھر وہ مفرد فصیح نہیں ہوگا

فالتنافرنحو غدا ئره متشزرات الی العلی یہ متن تھا تو ماتن نے تنافر فی الحروف کی صرف مثال دی تھی تعریف نہیں کی تھی تو شارح نے وصف فی الکلمہ سے تنافر کی اپنی تعریف کی کہ کلمہ میں ایک وصف پیدا ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے وہ کلمہ زبان پر ثقیل ہو جاتا ہے اور اس کلمے کے ساتھ نطق مشکل ہو جاتا ہے

منه مایوجب التنا هی سے علامہ نے تنافر کی تقسیم کی کہ ایک وہ تنافر ہوا جو کہا انتہا کو پہنچا ہوتا ہے اور ایک ذرا کم درجے کا ہوتا ہے تو ماتن نے جو مثال دی تھی وہ کم درجے کی تھی اس لئے پھر شارح نے اعلیٰ درجے کے تنافر کی مثال دی کہ جیسے ھعخع

فی قول اعرابی اس لئے کہا کہ یوں اپنی طرف سے تو تنافر کی مثال نہیں بنا سکتے بلکہ مستعمل ہونا بھی ضروری ہوتا ہے تو بتایا کہ ھعخع کا استعمال ہوتا ہے کہ ایک دیہاتی سے کسی نے اس کی اونٹنی کے بارے میں پوچھا کہ وہ کہاں ہے تو جواب میں اعرابی نے کہا کہ ترکتھا ترعی ھعخع یعنی میں نے اس کو چھوڑا وہ گھاس کھا رہی تھی۔ باقی متن میں تو نحو غدائرہ تھا اور شارح نے نحو کے بعد مستشزرات نکال کر وہم کا ازالہ کردیا وہم یہ تھا کہ شاید متن میں

مذکور تنافر فی الحروف کی مثال ہے تو شارح نے بتایا کہ صرف مستشزرات میں تنافر حروف ہے یعنی ذکر کل مراد جز ہے ۔ باقی شعر کے اس پہلے مصرعہ غدائرہ سے مستشزرات الی العلیٰ کا معنی ہے (جوڑا) گندھے ہوئے بال اس کے اٹھنے والے ہیں بلندی کی طرف۔ باقی شارح نے بتایا کہ غدائر، غدیرۃ کی جمع ہے اور غدیرۃ مینڈھی (گوندھے ہوئے بالوں) کو کہتے ہیں

و الضمیر العائد سے اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوا کہ مینڈھیاں تو عورتوں کی ہوتی ہیں پھر غدائرھا کہنا تھا اس نے غدائرہ کیوں کہا ہے۔ اس سے تو پتہ چلتا ہے کہ کسی لڑکے کی تعریف کر رہا ہے تو اس کا جواب دیا کہ غدائرہ کی ضمیر فرع کے متعلق ہے (جس کا معنی بال ہوتے ہیں) تو بالوں کی تو مینڈھیاں ہوتی ہیں پھر اعتراض ہوا کہ فرع کا تو یہاں ذکر نہیں تو جواب دیا کہ اس سے پہلے ایک شعر ہے (یہ شعر سبع معلقات میں ہے) اسمیں فرع کا ذکر ہے آگے شارح نے بتایا کہ مستشزرات یہ متعدی بھی ہوسکتا ہے اور لازم بھی اگر بکسر الراء ہو تو پھر یہ لازم ہوگا اور مرتفعات کے معنی میں ہوگا یعنی اٹھنے والی اور اگر بفتح الراء ہو تو پھر یہ متعدی ہوگا مرفوعات کے معنی کے ساتھ ہوگا یعنی اٹھائی گئیں اور علامہ نے محاورہ بھی پیش کر دیا کہ متعدی بھی اور لازم بھی آتا ہے کہتا ہے کہ استشزرہ بھی کہتے ہیں جس کا معنی ارتفعہ ہوتا ہے اب یہ متعدی ہے اور استشزرا بھی کہتے ہیں جس کا معنی ارتفع والا ہوتا ہے اب یہ لازم ہے۔

وتمامہ تفل العقاص فی مثنیً و مرسل تو شارحین کا قاعدہ ہوتا ہے کہ متن میں جب پہلا مصرعہ شعر کا ذکر ہو تو پھر دوسرے مصرعے کا ذکر کرنے کے وقت تمامہ کہتے ہیں اور جب متن میں دوسرا مصرعہ ہو تو پھر شارحین پہلے مصرعہ کے ذکر کرنے کے وقت اولہ کہتے

ہیں تو پہلے بھی متن میں مصرعہ کا ذکر تھا اس لئے شارح نے دوسرا مصرعہ ذکر کردیا آگے شعر کے ہر ہر لفظ کا معنی کرکے پھر سارے شعر کا مطلب بیان کرے گا کیونکہ محققین کا قانون ہوتا ہے کہ جس بات کی تحقیق کے پیچھے لگ جائیں تو اسے منزل تک پہنچاتے ہیں یہ کہتا ہے کہ تفل کا معنی تغیب ہے اور عقاص جمع ہے عقیصہ کی اور عقیصہ بالوں کے جوڑے کو کہتے ہیں باقی مثنیٰ گوندے بالوں کو کہتے ہیں اور مرسل کھلے بالوں کو کہتے ہیں

یعنی ان زوائد سے بتایا کہ شعر کا مطلب یہ ہے کہ بالوں کی مینڈھیاں سر پر دھاگوں کے ساتھ باندھی ہوئی ہیں اور اس فرع کے بال تین قسم کے ہیں (فرع کی طرف شعر کی اضافت بیان ہوگی) عقاص مثنیٰ مرسل اور عقاص دوسری دو میں غائب ہوتا ہے کیونکہ عقاص بالوں کے اس جوڑے کو کہتے ہیں جو عورتیں باندھتی ہیں تو کئی بال اس جوڑے سے باہر رہ جاتے ہیں تو انکی پھر دو قسمیں ہیں، کئی تو گوندھے ہوئے ہوتے ہیں اور کئی یوں ہی کھلے ہوتے ہیں تو پھر عورتوں کی عادت ہوتی ہے کہ جو بال باہر رہ جائیں انکو اس جوڑے کے اوپر کردیتی ہیں اس طرح وہ جوڑا مثنیٰ اور مرسل میں غائب ہوجاتا ہے۔

و الغرض سے وہم کا ازالہ کردیا وہم یہ تھا کہ جب اتنے بال تھے تو پھر یہ مطلب ہے کہ وہ کوئی ریچھنی تھی تو جواب دیا کہ شاعر کوئی مذمت نہیں کرتا بلکہ تعریف کرتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اس کے بال اتنے تھے کہ وہ سما سکتے تھے، تو معلوم ہوا کہ بالوں کی کثرت حسن کی علامت ہے۔

و زعم بعضهم ان منشاء الثقل تو پیچھے شارح نے تنافر حروف کی تعریف کی کہ کلمے میں ایک وصف پیدا ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے وہ کلمہ زبان پر ثقیل ہو جاتا ہے اور اس کے

ساتھ نطق مشکل ہو جاتا ہے اب بعض لوگوں نے تنافر کا ایک اور ضابطہ بیان کیا کہ تنافر وہاں ہوتا ہے کہ جہاں حروف متضادۃ الصفات اکٹھے ہو جائیں تو علامہ اس کا ذکر کرے گا تو ان بعض محققین نے کلام مستشزرات میں چلائی تو اس سے پہلے ایک تمہید ہے وہ یہ کہ ایک حروف مھموسہ ہوتے ہیں اور ایک حروف مجہورہ ہوتے ہیں۔ حروف مہموسہ وہ ہوتے ہیں کہ ان کے ادا کرنے کے وقت آواز کو مخرج پر اعتماد ضعیف ہوتا ہے یعنی مخرج میں آواز تھوڑا ہوتا ہے اور حروف مجھورہ اسے کہتے ہیں کہ انکے ادا کرتے وقت آواز کا مخرج پر اعتماد قوی ہوتا ہے تو صفت جہر ضد ہے صفت ھمس کی اور ایک حروف شدیدہ ہوتے ہیں اور ایک حروف رخوہ ہوتے ہیں حروف شدیدہ وہ ہوتے ہیں کہ انکے ادا کرتے وقت آواز مخرج میں بند ہوتی ہے اور حروف رخوہ وہ ہوتے ہیں کہ انکے ادا کرتے وقت آواز مخرج میں جاری ہوتی ہے جس کی وجہ سے آواز میں نرمی پیدا ہوتی ہے تو صفت شدیدہ ضد ہوتی ہے رخاوۃ کی اس کے بعد انہوں نے مستشزرات میں کلام اس طرح چلائی کہ انہوں نے کہا کہ مستشزرات میں تنافر کا سبب یہ ہے کہ، شین، تا۔ اور زا، کے درمیان واقع ہوئی ہے تو شین میں دو صفات ہیں ایک صفت تاء کی صفت کی ضد ہے اور دوسری صفت زاء کی صفت کی ضد ہے شین کی وہ صفتیں یہ ہیں ایک تو یہ حروف مھموسہ سے ہے اور دوسری یہ کہ یہ حروف رخوہ سے بھی ہے تو شین سے پہلے تاء ہے تو شین کی صفت رخاوۃ 'تا' کی صفت کی ضد ہے کیونکہ ''تا'' میں دو صفتیں ہیں ھمس اور شدت تو ھمس میں تو شین کے ساتھ شریک ہے اور شدت میں مخالف ہے تو شین کی صفت رخاوۃ، تاء کی صفت شدت کی ضد ہے اور شین کی صفت کے بعد زاء ہے تو زاء میں صفت جہر پائی جاتی ہے جو کہ شین کی صفت ھمس کی ضد ہے تو اس طرح

یہاں حروف متضادۃ الصفات مستشزرات میں جمع ہوگئے ہیں تو مطلب یہ ہے کہ انہوں نے تو کلام صرف مستشزرات میں چلائی لیکن ان کے کلام سے ضابطہ سمجھ آرہا ہے کہ انکے مذہب کے مطابق جہاں حروف متضادۃ الصفات جمع ہو جائیں وہاں تنافر ہوتا ہے

و لو قال سے بتایا کہ ان لوگوں نے کہا کہ اگر شاعر مستشرفات کہتا تو پھر تنافر اور ثقل زائل ہو جاتا

و هو سهو للان الراء سے شارح نے ان کارد کردیا کہ تنافر کا سبب حروف متضادۃ الصفات کا جمع ہونا نہیں کیونکہ اگر حروف متضادۃ الصفات کا جمع ہونا تنافر کا سبب ہے تو پھر حروف متضادۃ الصفات تو مستشرفات میں جمع ہیں کیونکہ جیسے زاء میں صفت مہر ہے اس طرح راء میں بھی صفت مہر ہے تو پھر مستشرفات میں بھی تنافر ہونا چاہیے حالانکہ ہم بھی مانتے ہیں اور تم بھی کہ مستشرفات میں تنافر نہیں ہے تو تمہارا ضابطہ تو مستشرفات میں پایا جاتا ہے لیکن تنافر نہیں ہے اور ہمارا قاعدہ اس میں نہیں پایا جاتا کیونکہ ہم نے کہا کہ وہ وصف کلمہ میں ہوتا ہے ۔جس کی وجہ سے کلمہ زبان پر ثقیل ہوجاتا ہے تو مستشرفات میں صفت نہیں ہے ۔ بہر حال حروف متضادہ کا جمع ہونا تنافر کا سبب نہیں ہوتا

بل منشاء الثقل سے شارح نے بتایا کہ مستشرفات میں ثقل کی وجہ حروف مخصوصہ کا جمع ہونا ہے اور مستشرفات میں چونکہ وہ حروف مخصوصہ نہیں ۔ اسلئے اس میں تنافر نہیں ہے ۔

قال ابن اللا الاثیر تو پہلے دو مذہب ذکر کیئے ایک شارح کا اور ایک بعض لوگوں کا اب تیسرا مذہب ذکر کرتا ہے کہ بعض لوگوں نے کہا کہ باقی حروف وہاں ہوتے ہیں کہ جہاں

ُروف بعید المخرج جمع ہو جائیں

ان الانتقال یہ منفی کے متعلق ہے اور یہاں سے ان لوگوں کی دلیل ذکر کی جو کہتے ہیں

کہ حروف بعید المخرج کے جمع ہونے سے تنافر اور ثقل پیدا ہو جاتا ہے تو انہوں نے دلیل یہ

دی کہ حروف بعید المخرج جمع ہوں تو پھر جب ایک حرف کو مخرج میں جمع کریں گے تو پھر

دوسرے حرف کو ادا کرنے کیلئے زبان کو دور جانا پڑے گا تو یہ اس طرح ہوگا کہ جیسے کوئی آدمی

چھلانگیں مارتا ہو تو اس میں ثقل ہی ہوتا ہے چوتھا مذہب یہ ہے کہ بعض نے کہا تنافر کا سبب

حروف قریب المخرج کا جمع ہونا ہوتا ہے

و انّ الانتقال سے ان لوگوں کی دلیل بھی ذکر کی انہوں نے دلیل یہ دی کہ اگر کلمے

میں حروف قریب المخرج جمع ہو جائیں تو پھر جب ایک حرف کو مخرج میں ادا کریں گے تو

دوسرا حرف قریب والے مخرج سے ادا ہوگا۔ تو یہ اس طرح ہے جیسے کہ بندہ بیڑیوں میں چلتا

ہو (قید بمعنی زنجیر کے ہے) تو شارح نے بتایا کہ ابن الاثیر (جو کہ علم بلاغت کے امام گزرے

ہیں) نے ان دونوں مذہبوں کو رد کر دیا ہے کہ نہ تو تنافر کا سبب حروف بعید المخرج کا جمع ہونا

ہے اور نہ قریب المخرج حروف کا جمع ہونا کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ قریب المخرج حروف جمع

ہیں لیکن وہاں تنافر نہیں ہے جیسے کہ جیش اور شجر میں سارے حروف وسطی ہیں یعنی وسط تالو

سے ادا ہوتے ہیں لیکن پھر ان میں تنافر نہیں اسی طرح حروف بعید المخرج کا جمع ہونا تنافر کا

سبب ہو یہ کوئی کلیہ نہیں کبھی تنافر ہوتا اور کبھی نہیں ہوتا مثلاً ملع میں حروف بعید المخرج ہیں

میم شفوی ہے لام وسطی اور عین حلقی ہے تو یہاں تنافر ہے اور عمل میں بھی یہی حروف ہیں

لیکن وہاں تنافر نہیں ہے باقی

ما هو بخلافہ میں ''ہ'' ضمیر کا مرجع غیر تنافر ہے یعنی حروف بعید المخرج سے بعض یہ ہیں کہ جو خلاف ہیں غیر تنافر کے یعنی ان میں تنافر ہے اور جیسے کہ ملع ہے اس میں تنافر ہے اور

بخلاف علم اب اس ملع کا چونکہ بخلاف ہونا ہے تو مَلَعَ میں تنافر ہے۔ تو علم اس کے خلاف اس طرح ہوگا کہ علم میں تنافر نہ ہو تو ''علم'' غیر متنافر تب بنے گا کہ بخلافہ کی ضمیر غیر متنافر کی طرف راجع ہو اگر ''ہ'' ضمیر تنافر کی طرف راجع ہو تو اب پھر علم متنافر بنے گا کیونکہ یہ معنی ہوگا کہ بعض حروف بعید المخر جسے وہ ہیں جو خلاف ہیں متنافر کے تو تنافر کے خلاف یہ ہوگا کہ ان میں تنافر نہ پایا جائے تو اب ملع میں تنافر نہیں ہوگا اور علم، ملع کے خلاف ہے تو ملع میں تو تنافر نہیں تو علم اس کے خلاف اسطرح ہوگا کہ علم میں تنافر ہو حالانکہ علم میں تنافر نہیں ہے

ولیس ذلك سبب ان الآخر تو ملع اور علم میں یہ فرق آ گیا کہ ملع میں تنافر ہے اور علم میں تنافر نہیں ہے تو اس نے تو یہ کہا کہ حروف بعید المخر ج میں کبھی تنافر ہوتا ہے اور کبھی نہیں باقی بعض لوگوں نے اس فرق کی اور وجہ بیان کی تو شارح رد کرے گا انہوں نے یہ وجہ بیان کی کئی حروف تو ایسے ہوتے ہیں کہ انکو ادا کرتے وقت منہ سے حلق کی طرف جانا پڑتا ہے اور کئی حروف ایسے ہوتے ہیں جنکو ادا کرتے وقت حلق سے منہ کی طرف جانا پڑتا ہے تو حلق سے منہ کی طرف آنا آسان ہوتا ہے منہ سے حلق کی طرف جانے سے.کیونکہ سانس حلق کی طرف سے نکلتا ہے اور سانس ہی سے آواز بنتا ہے۔ تو ملع میں چونکہ باہر کی طرف سے حلقہ کی طرف جانا پڑتا ہے (کیونکہ میم شفوی وسط حلق سے ہے) اس لئے اس میں ثقل اور

تنافر ہے اور علم میں چونکہ حلق سے منہ کی طرف آنا پڑتا ہے اس لئے اس میں ثقل اور تنافر نہیں ہے تو اس کا شارح نے رد کیا کہ یہ سارے (ڈھکوسلے) من گھڑت ہیں کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ منہ سے حلق کی طرف جانا ہو تب بھی تنافر نہیں اور حلق سے منہ کی طرف آنا ہو پھر بھی فصیح ہوتا ہے جیسے کہ غلب میں حلق سے منہ کی طرف آنا ہوتا ہے اور بلع میں منہ سے حلق کی طرف آنا ہوتا ہے اور ملع میں منہ سے حلق کی طرف جانا ہوتا ہے اور دونوں فصیح ہیں تنافران میں نہیں

بل هذا امر ذوقی تو پہلے شارح نے تنافر کی تعریف کی تھی کہ وہ کلمے میں ایک صفت پیدا ہوئی ہے جس کی وجہ سے کلمہ زبان پر ثقیل ہو جاتا ہے اور نطق مشکل ہو جاتا ہے تو اب یہ کہ وصف کیسے معلوم ہوگیا۔تو شارح نے بتایا کہ یہ امر ذوقی ہے بتا نہیں سکتا تو ذوق جس کو ثقیل سمجھے اس میں تنافر ہوگا خواہ حروف بعید المخرج ہوں یا قریب المخرج اس طرح ذوق جس کو فصیح سمجھے اس میں تنافر نہیں ہوگا حروف قریب المخرج ہوں یا بعید المخرج

و لهذا اكتفى المصنف سے اس پر دلیل بھی دی کہ یہ امر ذوقی ہے اس لیئے متن نے تنافر کی مثال دی باقی نہ تنافر کی تعریف کی اور نہ سبب بیان کیا کیونکہ تنافر کی تعریف اور سبب کا ضبط بہت مشکل ہے تو اولی یہ ہوا کہ اسے ذوق کے حوالے کیا جائے

و قد سبق الى بعض الاوهام ماقبل میں تنافر کی بحث آئی تھی تو تنافر کہو یا تنافر کے سبب میں کہو تو شارح نے سارے مذاہب ذکر کیئے ایک مذہب ان میں سے یہ تھا کہ جہاں حروف قریب المخرج جمع ہو جائیں اس سے کلمے میں ثقل اور تنافر پیدا ہو جاتا ہے تو اس کو شارح نے رد کیا تھا اس رد میں ایک بات یہ بھی تھی کہ خود قرآن پاک میں ''الم'' کے حروف

قریب المخرج ہیں لیکن تنافر نہیں کیونکہ '' الف لام '' عہدی ہے کیونکہ اگر اس میں تنافر ہو اور کلمہ غیر فصیح ہو تو پھر یہ کلمہ جس کلام میں واقع ہے وہ بھی غیر فصیح بن جائیگا حالانکہ قرآن پاک کے متعلق کسی کا یہ عقیدہ نہیں کہ یہ غیر فصیح ہے تو اس مذہب والوں کا یہ جو رد کیا تھا اس کا انہوں نے جواب دیا اور بعض لوگوں نے انکی تائید بھی کی تھی تو علامہ دونوں کو ذکر کر کے رد کریگا اب پہلے یہ سمجھو کہ اس مذہب والوں نے کیا جواب دیا تو انہوں نے جواب دیا کہ یہ ٹھیک ہے کہ حروف قریب المخرج جمع ہو جائیں تو کلمے میں ثقل اور تنافر پیدا ہو جاتا ہے اور ''الم'' کلمہ غیر فصیح ہے لیکن ''الم'' عہد کے کلمے کے غیر فصیح ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ جس کلام میں الم عہد واقع ہے وہ بھی غیر فصیح بن جائے باقی دلیل انہوں نے اس پر یہ دی کہ قرآن پاک میں ہے انا انزلنا قران عربیا ! بے شک ہم نے قرآن پاک کو عربی میں نازل کیا حالانکہ قرآن میں عجمی الفاظ بھی ہیں چار الفاظ عجمی ہیں ، استبرق اور سجل دونوں فارسی کے الفاظ ہیں اور ایک لفظ قسطاس رومی زبان کا ہے اور ایک لفظ یعنی ''مشکوۃ'' ہندی زبان کا لفظ ہے تو جیسے قرآن پاک میں عجمی الفاظ ہیں اور قرآن پاک کو عربیۃ سے نہیں نکالتے اس طرح کلمہ اگر غیر فصیح ہو تو وہ بھی ساری کلام کو جس کلام میں وہ کلمہ واقع ہو) فصاحت سے نہیں نکالتا،

زوائدہ بعضھم تو جن بعض لوگوں نے اس مذہب والوں کی تائید کی تھی کہ یہ مذہب ٹھیک ہے وہ ذکر کرتا ہے تو اس سے پہلے یہ تمہید ہے وہ یہ کہ ایک کل اور دوسرا جز ہوتا ہے تو کل سے جز کی نفی ہو جاتی ہے لیکن جز سے کسی وصف کی نفی ہو تو اس سے کل کی نفی نہیں ہوتی اس کی واضح مثال یہ ہے کہ جیسے اینٹ دیوار کی جز ہے اور دیوار کل ہے تو اینٹ کی نفی

سے تو دیوار کی نفی ہوگی لیکن اگر اینٹ کی صفت مثلاً اینٹ کی صفت یہ ہے کہ وہ مصنوعہ ہے تو اس کی نفی سے دیوار کی نفی نہیں ہوگی اس کے بعد انہوں نے تائید اس طرح کی کہ یہاں بھی ایک کل ہے اور ایک جز ہے فصاحت الکلام کل ہے اور کلمہ اس کی جز ہے تو اب کلمے کی نفی سے فصاحت الکلام کی نفی ہوگی لیکن فصاحت جو کہ جز یعنی کلمے کی ایک صفت ہے اس کی نفی سے فصاحت فی الکلام کی نفی نہیں ہوگی تو مطلب انکا بھی یہی بنے گا کہ ،الم عہد۔ اگر کلمہ غیر فصیح ہو تو اس کی وجہ سے ساری کلام جس جز میں یہ کلمہ واقع ہے فصاحت سے نہیں نکلالتا۔

و هذا غلط فاحش سے علامہ پہلے ان تائید والوں کا رد کرتا ہے کہ انہوں نے کل ، جز بھی نہیں سمجھے یہ تو انہوں نے ٹھیک بتایا کہ فصاحت فی الکلام کل ہے لیکن جز انہوں نے کلمہ بتایا حالانکہ کلمہ تو کلام کا جز ہے فصاحت فی الکلام کی جز کلمہ تو نہیں بلکہ فصاحت الکلمۃ یہ فصاحت الکلام کی جز ہے لہذا فصاحت خود جز ہے فصاحت کلام کی اور درمیان میں دلیل بھی دی اس پر کہ فصاحت کلمہ، فصاحت فی الکلام کی تعریف میں ماخوذ ہے اور جزو و ہوتی ہیں جو تعریف میں ماخوذ ہو) اور یہ بات تو مسلمان میں سے ہے کہ جز کی نفی سے کل کی نفی ہوجاتی ہے اور اگر ایک کلمہ غیر فصیح ہوا تو ساری کلام فصاحت سے کیسے نہیں نکلے گی

و القیاس علی وقوعہ مفرد سے اس مذہب والوں کے جواب کا رد کرتا ہے تو انہوں نے کلام فصیح کو قیاس کیا تھا کلام عربی پر تو علامہ کہتا ہے کہ یہ قیاس درست نہیں کیونکہ پہلے تو ہم یہ مانتے ہی نہیں کہ قرآن پاک میں کوئی غیر عربی لفظ ہے بلکہ ہم کہتے ہیں اس کے

سارے الفاظ عربی ہیں لہذا کلام فصیح کا کلام عربی پر قیاس غلط ہوگا۔ باقی رہا یہ کہ جو چار الفاظ پیش کیے کہ چار عجمی الفاظ قرآن میں ہیں اسکا جواب یہ ہے کہ اس پر دلیل تو یہ دی کہ چار الفاظ عجمی کے استعمال ہوتے ہیں اس لئے یہ غیر عربی ہیں تو صرف غیر عربی کے استعمال سے الفاظ غیر عربی نہیں بن سکتے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ یہ لغات متداخلہ سے ہوں یعنی عربی میں استعمال ہوتے ہوں اور عجمی میں بھی یہی استعمال ہو گئے ہوں جیسے کہ صابون کا لفظ عربی میں بھی استعمال ہوتا ہے اور ہماری زبان میں بھی صابون کہتے ہیں ،

و لو سلم سے دوسرا رد کردیا کہ پہلے تو کہا کہ ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ قرآن پاک میں کوئی غیر عربی لفظ ہے اب کہتا ہے چلو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ قرآن میں غیر عربی الفاظ ہیں نیز یہ بات ذھن نشین رکھنی چاہئے کے جھان اس طرح کھا جاتا ہے کے چلو ہم تسلیم کرتے ہیں تو وہاں کوئی وجہ ضرور ہوتی ہے تو یہاں وہ وجہ یہ ہے کہ پچھلے اعتراض ذکر ہو چکا ہے کہ قران پاک میں عجمی الفاظ نہیں ہیں یہ درست نہیں کیونکہ علم نحو کی بے شمار کتابوں میں یہ بات موجود ہے کے تمام انبیاء علیھم الصلاۃ و السلام کے اسماء گرامی ما سوی چھ کے عجمی ہیں پھر یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کے قران پاک میں غیر عربی الفاظ نہیں ہیں اور مذکورہ بالا قیاس بھی درست نہ ہو گی اس چیز کو مدنظر رکھتے ہوے یہاں سے شارح نے دوسرا جواب دیا کے یہ بات تو ہم تسلیم کرتے ہیں کے قران پاک میں غیر عربی الفاظ ہین لیکن ہمارا موقف یہ ہے کہ قران پاک میں جو ہے انا انزلناہ قرانا عربیا تو عربیا سے اگر یہ مراد ہوئی کے قران پاک کے الفاظ عربی ہیں پھر تو تمھارا اعتراض درست تھا کے قران پاک میں عجمی الفاظ بھی ہیں لیکن عربیا کا یہ مطلب نہیں ہے جو بیان کیا گیا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کے قران پاک کا

نظم اور اسلوب عربی ہے مثلا اگر فاعل ہوگا تو اسے رفع ہوگی اگر مفعول ہوگا تو نصب ہوگی یعنی لغت عرب کی طرح یہاں اعراب ہوں گے لھذا اگر قران پاک میں کوئی غیر عربی لفظ ہو تو پھر بھی اس کا اسلوب عربی ہی ہوگا

و لو سلم فباعتبار الاعم سے تیسرا رد کر دیا کہ چلو ہم تمہاری یہ بات بھی مان لیتے ہیں کہ عربیا کا مطلب ہے اسکے الفاظ عربی ہونگے لیکن مراد اس سے اعم اغلب ہے یعنی قرآن کے اکثر الفاظ عربی ہونگے رہی یہ بات کہ اسپر کیا دلیل ہے کہ اس سے مراد اعم اغلب ہے وہ یہ ہے کہ کلام عربی کے لیے یہ کوئی ضروری نہیں کہ اس کا ہر کلمہ عربی ہو بلکہ اکثر کلمے عربی ہوں تو کلام عربی بن جاتی ہے برخلاف کلام فصیح کے کہ کلام فصیح کیلئے ہر کلمے کا فصیح ہونا ضروری ہے اسکا اگر ایک کلمہ بھی غیر فصیح ہوا جیسے اَلم اَعہد تو پھر جس سورت میں یہ کلمہ واقع ہے وہ ساری غیر فصیح بن جائیگی۔

فاین هذا من ذلك کا مطلب ہے کہ کلام فصیح اور کلام عربی میں بہت فرق ہے اسلیے کلام فصیح کو کلام عربی پر قیاس نہیں کیا جا سکتا جیسے کہ ماسبق میں کیا گیا ہے

وعلیٰ تقدیر تسلیم انه تو پہلے شارح نے بعض لوگوں کی بات کو رد کر دیا کیونکہ وہ تو کہتے تھے کہ کلام کا ایک کلمہ ہو تو اس سے ساری کلام فصاحت سے نہیں نکلتی اور شارح نے کہا کہ اگر ایک کلمہ غیر فصیح ہو تو کلام فصاحت سے نکل جائیگی۔ اب یہاں سے علامہ ان کی بات کو تسلیم کر لیتا ہے کہ چلو اگر ایک کلمہ غیر فصیح ہو تو کلام غیر فصیح نہیں بنتی کلام فصیح ہی رہتی ہے (باقی یہ وہم نہیں ہونا چاہیے کہ علامہ نے کہا کہ یلزم کونها مشتملة علی کلام غیر فصیح اور تم کہتے ہو کہ علامہ نے کلام کا فصیح ہونا تسلیم کیا ہے کیونکہ بعد میں بل کلمة سے اس پہلی بات سے

خود علامہ نے اعراض کیا ہے لیکن ایک اور اعتراض جسکا کوئی جواب نہیں ہے وہ اعتراض یہ کہ تسلیم کیا گیا ہے کہ الم اعہد قرآن پاک میں غیر فصیح حکم ہے تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو غیر فصیح کلمہ کا استعمال فرمایا ہے اس کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں کہ یا تو اللہ تعالیٰ کو علم نہیں تھا کہ کلمہ غیر فصیح ہے یا یہ ہے کہ علم تو تھا کہ یہ غیر فصیح ہے لیکن فصیح ملتا نہیں تھا اسلئے پھر مجبوری کی بنا پر یہ لفظ استعمال کیا۔ اگر پہلی وجہ ہو کہ اللہ تعالیٰ کو علم نہیں تھا یہ کلمہ غیر فصیح ہے تو اللہ تعالیٰ میں جہل لازم آئیگا اور اگر کہو کہ علم تو تھا لیکن ملتا نہ تھا تو پھر یہ عجز لازم آئیگا اور اللہ تعالیٰ جہل اور عجز دونوں سے پاک ہے باقی یہاں پر ایک خارجی اعتراض ہوتا ہے جس کے جواب کی طرف شارح نے یقود کے لفظ سے اشارہ کیا ہے۔ اعتراض یہ ہوگا کہ وہ لوگ اس اعتراض کا جواب دے سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو یہ علم بھی تھا کہ یہ غیر فصیح ہے اور فصیح ملتا بھی تھا لیکن باوجود قدرت کے اللہ تعالیٰ نے یہ مخفی حکمت کیلئے غیر فصیح کلمہ کا استعمال فرمایا جیسا کہ متشابہات ہیں تو جب ہم اسکے مخاطب ہیں تو ظاہر تو یہ ہے ہمیں متشابہات کے معانی کا علم ہو لیکن کسی مخفی حکمت کی بناء پر ہمیں انکے معانی کا علم نہیں ہے۔ مثلاً حکمت ہو کہ بندوں کا امتحان لینا مقصود ہو اسلئے غیر فصیح کلمہ کا استعمال فرمایا تو شارح لفظ یقود کے ساتھ اسکے جواب کی طرف اشارہ کردیا ہے یعنی یقود وہاں بولتے ہیں جہاں کمزوری پائی جائے یا کمزور بات ہو تو شارح نے یقود کے لفظ سے بتایا کہ اگرچہ اس آخری کا جواب تو وہ محققین دیں گے لیکن اس میں عجز اور جہل کا وہم ضرور پڑیگا لہذا ایسی دلیل دینی چاہیے کہ جہل اور عجز کا وہم تک نہ ہو وہ یہ کہ الم لحعد کے بارے میں یہ عقیدہ رکھا جائے کہ یہ کلمہ فصیح ہے نہ کہ غیر فصیح تو

الغرابة پہلے تنافر ذکر کردیا اب غرابت کا ذکر کرتا ہے ماتن نے غرابت کی مثال دی تھی لیکن غرابت کی تعریف نہیں کی تھی یہاں شارح نے اسکی تعریف بیان کردی وہ یہ ہے کہ کلمہ کا وحشی ہونا وحشی ہونے کا مطلب یہ بتایا کہ کلمہ کی دلات اپنے معنی پر ظاہر نہ ہو اور وہ کلمہ مانوستہ الاستعمال نہ ہو باقی بعض محققین نے کہا کہ غیر ظاہر الدلالہ اودلا مانوستہ الاستمال بھی نہیں ہوگا اور جو کلمہ مانوستہ الاستعمال نہیں ہوگا تو پھر اسکی دلالت اپنے معنی پر ظاہر نہ ہوگی لیکن اس میں استلزام نہیں ہے بلکہ عموم خصوص مطلق ہے ایک مادہ اشتراکی یہ ہے کہ غیر ظاہر الدلالہ ہو لیکن مانوستہ الاستعال ہو جیسا کہ قرآن اور حدیث کے جو غرائب ہوتے ہیں تو انکی دلالت اپنے معانی پر ظاہر نہیں ہوتی لیکن مانوستہ الاستعال ہوتے ہیں اور افتراقی مادہ یہ ہے کہ کلمہ مانوستہ الاستعال نہ ہو اور اسکی دلالت اپنے معنی پر ظاہر ہو جیسے ودع کا جو لفظ ہے جسکا معنی جدائی والا ہے تو اسکی دلالت اپنے معنی پر ظاہر ہے لیکن عرب میں مانوستہ الاستعال ہے وہ کوئی اور لفظ استعال کرتے ہیں ۔ اسی طرح ہم نے یہ معنی ادا کرنا ہو کہ میں نے فلاں کو دیکھا ہے تو ہم رایت فلانا کہیں گے لیکن عرب میں کلمہ مانوست الاستعال نہیں بلکہ عرب والے شغت فلانا کہیں گے باقی یہاں ایک معمولی اعتراض ہے اسکا جواب سمجھنا ہے اعتراض یہ ہوگیا کہ کہا جاتا ہے کہ کلمہ کی دلالت اپنے معانی پر ظاہر نہ ہو تو وہ کلمہ وحشی ہوتا ہے تو قرآن میں جو مجمل مشکل متشابہ وغیرہ ہوتے ہیں انکی دلالت بھی تو اپنے معنی پر ظاہر نہیں تو پھر یہ بھی وحشی ہونگے اور وحشی ہونا تو فصاحت کے ساتھ ہوتا ہے تو اسکا جواب یہ ہے کہ شارح نے کہا کہ کلمہ کی دلالت اپنے معنی پر ظاہر نہ ہو تو معنی دو قسم کا ہوتا ہے ایک معنی موضوع ہوتا ہے اور دوسرا معنی مرادی ہوتا ہے تو یہاں وحشت کی تعریف میں معنی سے مراد

معنی موضوع ہے تو جو متشابہات وغیرہ ہوتے ہیں انکی دلالت معنی موضوع پر تو ظاہر ہوتی ہے مثلاً الرحمٰن علی العرش استویٰ کا لفظی معنی تو ظاہر ہے لیکن مرادی معنی پر دلالت غیر ظاہر ہے اس طرح جو، الف، لام، میم ہے تو الف کی دلالت معنی مخصوصہ پر ظاہر ہوتی ہے کہ، الف، کا معنی واضح ہے اس طرح میم جو مرکب ہے م ،یا،اور میم سے اسکی دلات اپنے معنی مخصوصہ سے یعنی جو میم ہے پر ظاہر ہے باقی وحشت میں تو ہر ایک کی نفی ہوتی ہے یعنی اس کلمہ کی دلالت اپنے معنی پر ظاہر نہ ہو اور نہ وہ کلمہ مانوسہ الاستعمال ہو

فمنہ مایحتاج فی معرفتہ شارح نے پہلے غرابت کی تعریف کی اب یہاں سے تقسیم کرتا ہے ۔ تقسیم کرنے کا اصل مقصود یہ بتانا ہے کہ ماتن نے متن میں کس قسم کی مثال دی ہے یہ کہتا ہے کہ غرابت دو قسم کی ہوتی ہے ایک مایحتاج الی التفتیش اور دوسری مایحتاج الی التخریج مایحتاج الی التفتیش وہ ہے کہ جو چھوٹی کتابوں میں تو مستعمل نہ ہو لیکن بڑی کتابوں میں پائی جاتی ہو بڑی سے مراد مثلاً مقامات وغیرہ جو لغت کی کتابیں ہیں اور مایحتاج الی التخریج کا مطلب یہ ہوا کہ وہ نہ بڑی کتابوں میں اور نہ چھوٹی کتابوں میں مستعمل ہوں بلکہ وہاں پھر اپنی طرف سے تخریج کرنی پڑتی ہے کہ یہ فلاں سے مشتق ہے تو متن میں جو مثال دی تھی وہ مایحتاج الی التفتیش کی مثال تھی ۔ اسلئے شارح نے مایتاج الی التخریج کی مثال دی جیسا تکاکاتم ، افرنقعواب یہ دونوں لفظ غریب ہیں انکا استعمال چھوٹی کتابوں میں نہیں لیکن بڑی کتابوں میں ہے

فی قول عیسیٰ بن عمر نحوی اس عبارت سے بتایا کہ تکاکا اور افرنقعو یہ کس کا قول ہے اور شارح کہتا ہے کہ یہ عیسیٰ بن عمر النحوی کا قول ہے ۔ جب وہ گدھے پر سوار تھا

اور گدھے سے گر گیا اور لوگ اس پر جمع ہو گئے جیسے کہ جنوں والے آدمی یا جنون والے آدمی پر لوگ جمع ہو جاتے ہیں اسے غصہ آ گیا اور اس وقت یہ کہا مالکم تکاکاتم کم علیؑ تکاکوکم علی ذی جنۃ افرنقعوا یعنی کہا تم مجھ پر اس طرح جمع ہو گئے جیسا کہ لوگ جنوں والے پر جمع ہو جاتے ہیں ، دور ہو جاؤ ، باقی تکاکاتم اور افرنقعوا دونوں غریب لفظ ہیں اسلئے انکا معنی کیا کہ اجتمعتم اور تنحو یعنی تم جمع ہوگئے اور دوسرے کا معنی کیا جدا ہو جاؤ تو ان دونوں لفظوں کا استعمال بڑی کتابوں میں ہے ، اسلئے بتایا کہ جوہری نے اسکو صحاح میں استعمال کیا ہے اور دوسری روایت

و ذکر جار اللہ سے ذکر کیا کہ زمخشری نے فائق کتاب میں ذکر کیا ہے کہ مجھے جاحظ نے بتایا ہے کہ (جاحظ ایک معتزلی تھا بہت بڑا علامہ تھا ہر وقت کتابوں کا مطالعہ کرتا تھا وہ اسطرح کہ اسکے پاس کتابوں کا ڈھیر لگا ہوا تھا جو اسکے اوپر گر پڑیں وہ دب کر مر گیا اور یہ بدصورت انسان تھا لوگ اسکی بدصورتی بیان کرتے وقت کہتے تھے کہ پہلی امتوں پر جب عذاب آتا تو چہرے مسخ ہو جاتے لیکن خنزیر کو جب اللہ سبحان تعالیٰ نے مسخ کیا تو وہ جاحظ بن گیا) ابو علقمہ بصرہ کے بعض راستوں سے گزرا اور اسکو صفراء کا عارضہ لاحق ہوگیادورہ پڑا اور بے ہوش ہوگیا تو اس پر ایک قوم جمع ہو گئی جو اسکے ہاتھ اور پاؤں کے انگوٹھوں کو دباتے تھے کہ شاید ہوش میں آ جائے اور اسکے کانوں میں آوازیں دیتے تھے ۔

فافلت پس وہ ہوش میں آ گیا اور انکے درمیان سے نکل گیا اور ان سے مخاطب ہوکر یہ کلام کیا کہ مالکم تکاکاتم علی کما تکاکون علی ذی جنۃ تو چونکہ انہوں نے تکاکاکم اور افرنقعوا کے الفاظ کبھی نہ سنے تھے اسلئے بعض نے بعض کو کہا

دعوہ یعنی اسکو چھوڑ دو اب یقین ہوگیا ہے اسکو جن ہیں اور جن ہندی زبان میں

گفتگو کرتے ہیں

و منہ مایحتاج سے دوسری تقسیم کا ذکر کیا کہ جومحتاج الی التخریج ہو تو ماتن نے اسکی مثال دی تھی کہ نحو مرسّنا مسرّ جا تو شارح نے نحو کے بعد مسرج کے کا لفظ نکال کر وہم کا ازالہ کردیا وہم یہ ہوتا تھا کہ شاید متن میں مذکور ساری مثال ہوگی تو شارح نے اسکا ازالہ کردیا کہ مثال صرف مسرج ہے اور یہ ذکر کل مراد جز ہے پھر بتایا کہ یہ شعر کس کا قول ہے تو بتایا کہ یہ حجاج کا قول ہے تو ماتن نے چونکہ شعر کا دوسرا مصرعہ ذکر کیا تھا اسلئے شارح نے پہلا مصرعہ ذکر کیا مقلہ حاجبا اور دوسرا مصرعہ یہ ہے کہ وفا حما و مرسنا مسرجا تو اس شعر میں شاعر کسی عورت کی تعریف کررہا ہے ۔ ترجمہ یہ ہے کہ اس عورت نے ظاہر کردیا آنکھوں کے ابروں کو ایسے ابرو کہ جو مزجج تھے باقی مقلہ آنکھوں کی سیاہی سفیدی کو کہتے ہیں جو کہ آنکھ کے اندر ہوتی ہے اور مزجج ان ابروں کو کہتے ہیں جنکے لمبے اور باریک بال ہوتے ہیں اب پہلے مصرعہ کا معنی تو آ گیا وفاحما تو یہ اسم فاعل ہے او راسم فاعل عموماً مصدر کے فاعل کے ساتھ قائم ہوتا ہے جیسا کہ ضارب میں ضرب فاعل کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور کبھی یہ نہیں ہوتا کہ مصرعہ اسکے فاعل کے ساتھ قائم ہو بلکہ صرف فاعل کی طرف منسوب ہوتا ہے جیسا کہ لابن ، تامر (یعنی دودھ فروش اور کھجور فروش) تو یہاں کوئی لبن دودھ بیچنے والے کے ساتھ اور تمر کھجور بیچنے والے کے ساتھ قائم تو نہیں ہوتا لیکن منسوب انہی کی طرف ہے " فاحم یعنی کوئلہ والا شارح نے شعر مخصوصہ نکالا ہوگا کہ ظاہر کیا اس عورت نے اپنے بالوں کو جو سیاہ رنگ والے تھے

و مرسنا یہ ظرف کا صیغہ ہے یعنی ظاہر کیا نقیل کی جگہ اس سے مراد ناک ہے ایسا ناک جو کہ مسرج تھا تو مسرج یہ محتاج الی التخریج ہے یعنی نہ چھوٹی کتابوں میں اسکا استعمال

اور نہ بڑی کتابوں میں اپنی طرف سے تخریج کرنی پڑے گی کہ فلاں سے مشتق ہے تو علامہ نے بتایا کہ اس میں دو احتمال ہیں کہ یا تو سرج سیف سریجی سے مشتق ہے سیف سریجی معنیٰ مرادی کے لحاظ سے کہا ہے اصل صرف سریج مراد ہے اور یا یہ سراج سے مشتق ہے تو اب ناک جو سیف سریجی کی طرح ہے ان میں وجہ شبہ یہ ہوگی کہ جیسے سیف سریجی برابر اور باریک ہوتی ہے اسی طرح ناک بھی برابر اور باریک ہے اور اگر سراج سے مشتق ہے تو ناک سراج کی طرح ہے ان میں وجہ شبہ روشن ہونا اور چمکنا ہوگی کہ جیسے سراج یعنی چراغ روشن ہوتا ہے ۔اس طرح اسکا ناک بھی روشن اور چمکتا تھا۔ باقی درمیان میں علامہ نے سیف سراجی کا معنی کیا ہے کہ سریج ایک لوہار کا نام ہے جس کی طرف تلواریں منسوب ہیں تو یہ بھی تلواریں بناتا تھا۔

ھذا قریب من قولھم سے شارح نے بتایا کہ سرّج سراج سے مشتق ہے تو یہ عربوں کے اس قول کے قریب ہے کہ سرّج وجھہ یعنی اسکا منہ خوبصورت ہوگا اور سرج وجھہ کا مطلب ہوتا ہے کہ اللہ نے اسکے منہ کو خوبصورت اور حسین کردیا ہے تو مطلب یہ ہوا کہ سرج کو سراج سے مشتق کرنا اسلئے اچھا ہے کہ اس وقت جو وجہ شبہ ہے اس میں ہر وقت خوبصورتی ہوتی ہے کیونکہ روشنی اور چمکنے میں ہر وقت خوبصورتی ہوتی ہے برخلاف اس وجہ شبہ کے جب سریجی سے مشتق ہو کیونکہ اس وجہ شبہ میں ہر وقت خوبصورتی نہیں ہوتی کبھی خوبصورتی ہوتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی مثلاً بالکل باریک ہو تو پھر وہ بدصورت لگتی ہے

و انما لم یجعل اسم مفعول منہ سے ایک اعتراضکے کئی جوابات دیئے اعتراض یہ ہوگا کہ تم نے کہا کہ سرج سریجی یا سراج سے مشتق ہے اور اسکو پھر غریب بنایا تو تم نے خود ذکر

کردیا کہ سرج اللہ کا استعمال ہوتا ہے اسی وجہ سرج کو سرَّج سرج کا اسم مفعول بنا دیتے ہیں تو تم نے اسم مفعول نہیں بنایا اسکی کیا وجہ ہے تو اسکے چار جوابات دیئے ہیں پہلا جواب یہ ہے کہ جن لوگوں نے سرج کو غریب کہا وہ سرج اللہ والے استعمال پر مطلع نہیں ہوئے۔تو جب مطلع ہی نہ ہونگے تو پھر وہ سرج سے کیسے مشتق کر سکتے ہیں اور دوسرا جواب یہ ہے کہ شاعر نے مسرج والا شعر پہلے کہا تھا اور سرج اللہ یہ استعمال بعد میں ہوگیا تو شاعر یہ سابق ہے اور استعمال لاحق ہے تو سابق لاحق سے کیسے مشتق کرسکتا ہے (ہاں لاحق سابق سے اخذ کرسکتا ہے) اور تیسرا جواب یہ ہے کہ عربی دو قسم کے ہوتے ہیں ایک خالص عربی اور دوسرے مولدین یعنی عجم سے چلے گئے اورعربی سیکھ لی تو اصل خالص عرب مولدین کی کلام سے اخذ نہیں کر سکتے ہاں مولدین خالص عرب سے اخذ کریں تو کوئی بات ہے۔

علی انه سے چوتھا جواب دیا وہ یہ ہے کہ چلو ہم مسرج کو سرج اللہ سے مشتق کردیں تو پھر سرج اللہ کا پوچھتے ہیں کہ یہ کس سے مشتق ہے تو پھر ہوگا کہ سرج اللہ سے سرج کے واسطے سے سراج مشتق ہو اب سرج یہ تو غریب محتاج الی التفتیش بن جائیگا اور سرج اللہ محتاج الی التخریج بن جائیگا تو صرف اتنا فرق ہوگا کہ سراج سے مشتق کریں یا سریجی سے تو پھر سرج محتاج الی التخریج تھا اور اب محتاج الی التفتیش بن گیا تو غرابت تو نہیں چلے گی۔ اسی طرح غریب ہی رہیگا مسرج اور سرج اللہ سے مشتق نہیں کیا اب یہاں سے شارح اسکا خلاف ذکر کرتا ہے یہ کہتا ہے

اما صاحب محمل اللغة میں انہوں نے مسرج کو سرج اللہ سے مشتق کیا ہے تو یہ پھر اس محاورے پر مطلع ہوا ہوگا۔ اسلئے اسکے نزدیک پھر یہ غریب محتاج الی التخریج نہیں بنے

گا ہاں محتاج التفتیش بنے گا کیونکہ بڑی کتابوں میں تو سرج اللہ کا استعمال ہے باقی ذرا عبارت میں بتایا کہ مجمل اللغۃ والے نے اس طرح ذکر کیا ہے کہ پہلے اس نے سرج اللہ وجھہ اللہ نے اس کے منہ کو خوبصورت اور حسین کردیا پھر اس عبارت کے ذکر کرنے کے بعد شعر کا یہ مصرعہ ذکر کردیا کہ وفاحماً و مرسناً مسرجا تو اسکا پھر مطلب یہی معلوم ہوتا ہے کہ مجمل اللغۃ والے کے نزدیک مسرج سرج اللہ سے مشتق ہے

لا یقال الغرابۃ کما یفھم سے شارح نے ایک اعتراض نقل کردیا پھر جواب دیگا اور درمیان میں ضمنی اعتراض یہ ہونگے اعتراضکی عبارت تو بہت لمبی ہے ۔ اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ شارح نے غرابت کی جو تعریف وحشت کے ساتھ کی یہ تعریف ٹھیک نہیں ہے کیونکہ غرابت اور وحشہ کاایک مفہوم ہے اور ایک انکا مصداق ہے اگر غرابت کا مصداق مراد لو تو مصداق کے لحاظ سے غرابت اعم ہے وحشۃ سے اور وحشۃ اخص ہے تو پھر وحشت کے ساتھ غرابت کی تعریف یہ تعریف بالاخص بن جائیگی اور اگر غرابت کامفہوم مراد لو تو پھر غرابت اور وحشت مفہوم کے لحاظ سے متبائن ہیں تو پھر لازم آئیگا تعریف بالمبائن اور تعریف بالاخص بھی منع ہوتی ہے اور تعریف بالمبائن بھی صحیح نہیں ہوتی یہ تو خلاصہ تھا اعتراض کا باقی حصہ عبارت میں علامہ تبائن فی المفھوم اور پھر یہ ذکر کریگا کہ غرابت مصداق کے لحاظ سے وحشۃ سے اعم ہے تو یہ کہتا ہے کہ غرابت کا مفہوم یہ ہے کہ کون الکلمۃ غیر مشھور ۃ الاستعمال یعنی کلمہ مشھورۃ الاستعمال نہ ہو اور وحشت کا مفہوم یہ ہے کہ کلمہ ایسی ترکیب پر مشتمل ہو کہ نفس کو اس سے نفرت آتی ہو تو اب ایک تو ہر ایک کا مفہوم دوسرے کے مبائن ہے باقی مصداق غرابت کا عام اسطرح ہے کہ غرابت کا مفہوم یہ ہے کہ کلمے کا غیر مشھورۃ الاستعمال ہونا تو یہ مقابل ہے

کہتے ہیں کہ لوگوں میں اس کے استعمال کی عادت ہو تو یہ مقابل متعاد کے ہو یعنی غیر متعاد ہو لوگوں میں اسکے استعمال کی عادت نہ ہو او روحشۃ کامفہوم ہے کہ کلمے میں ایک ایسی ترکیب ہو کہ نفس کو اس سے نفرت آئے تو یہ مقابل ہے عذبہ یعنی کلمہ کے میٹھے ہونے کے کیونکہ نفس کو نفرت تب ہوتی ہے کہ کڑوا ہو تو اب غرابت کا مصداق وحشۃ کے مصداق سے اعم ہے اس طرح کہ غیر معتاد کبھی عذبہ ہوتا ہے یعنی میٹھا کلمہ ہوتا ہے لیکن لوگوں میں اسکے استعمال کی عادت نہیں ہوتی کیونکہ لوگ سارے میٹھے کلمے تو استعمال نہیں کرتے تو اب غرابت کا مصداق وحشۃ کے مصداق کے علاوہ پایا جائگا کیونکہ وحشۃ کا مصداق عذبہ کا مقابل ہے وہ عذبہ نہیں بن سکتا

وھی طبیب قوم دون قوم یہ اس بات کی تمہید ہے کہ غرابت کا مصداق اعم کیسے ہے تو تمہید اس طرح ہے کہ جو معتاد ہوتا ہے تو یہ ایک قوم کے نزدیک تو معتاد ہوتا ہے اور دوسری قوم کے نزدیک غیر معتاد ہوتا ہے تو پتہ چلا کہ غرابت کا مصداق معتاد بھی ہوتا ہے او رغیر معتاد بھی اور غیر معتاد عذبہ بھی ہوسکتا ہے تو جب غیر معتاد بھی ہوتو پھر غرابت کا مصداق ہوتا ہے اور وحشۃ کا نہیں ہوگا تو غرابت کا مصداق اعم ہوگا کیونکہ عام خاص کے بغیر بھی پایا جاتا ہے

بل الوحشۃ پہلے تو شارح نے کہا کہ وحشۃ کے ساتھ غرابت کی تعریف اچھی نہیں ہوتی اب یہاں سے ترقی کرتا ہے کہ فصاحت فی المفرد کی تعریف غلط ہوگئی کیونکہ فصاحت فی المفرد کی تعریف کی کہ تنافر حروف سے خالی ہو اور غرابت سے خالی ہو اور مخالفت قیاس لغوی سے بھی خالی ہوتو وحشۃ نہ تو تنافر میں آئے گی اور نہ مخالفت قیاس لغوی میں آئے گی تو اگر

آنا تھا تو غرابت میں آنی تھی لیکن یہ تو غرابت میں بھی نہ آئی کیونکہ غرابت تو اعم ہے وحشۃ سے تو پھر وحشۃ یہ قید زائد بن گئی یعنی ان تین میں سے کسی میں بھی نہ آئی زائد ہونے کا یہ مطلب ہے حالانکہ وحشۃ سے خالی ہونا بھی ضروری ہوتا ہے باقی بعض لوگوں نے زائد ہونے کا یہ مطلب لیا ہے کہ یہ مستقل قید ہے تو مفرد کی تعریف میں چوتھی قید یہ ذکر کرنی تھی کہ وحشۃ سے بھی خالی ہو لیکن قید زائد کا یہ مطلب غلط ہوگا کیونکہ غرابت وحشۃ سے اعم ہے اور اعم کی نفی سے خاص کی نفی ہو جاتی ہے لہذا غرابت کی نفی سے وحشۃ کی نفی بھی ہو جائیگی پھر علیحدہ ذکر کرنے کا کیا فائدہ زائد ذکر کرنے کا فائدہ یہ ہے وحشت کی تعریف میں غرابت کی قید نہیں آتی البتہ غرابت کی تعریف میں وحشت ماخوذ ہے اور مخالفت قیاس لغوی میں بھی وحشت آ سکتی اسلئے غرابت میں تب آتی کہ یہ غرابت کا عین یا جز ہوتی ہے حالانکہ یہ نہ تو غرابت کا عین اور نہ ہی غرابت کا جز ہے ۔ تو وحشت تینوں قیدوں سے زائد ہوگئی ۔

و ان اریدبالو حشۃ تو لایقال والے اعتراض کا کسی نے جواب دیا تھا تو علامہ نے سوال و جواب نقل کیا ہے جواب کسی نے دیا تھا کہ اگر وحشۃ کا وہ معنی نہیں جو تم نے ذکر کیا ہے کہ کلمہ میں ایسی ترکیب ہو جس سے طبیعت میں نفرت آتی ہو تو پھر تمہاری بات ٹھیک ہوتی کہ غرابت کی تعریف وحشت کے ساتھ صحیح نہیں ہے کیونکہ اس مفہوم کے لحاظ سے غرابت اور وحشت متباین ہیں لیکن ہم وحشت کا معنی یہ نہیں لیتے بلکہ کوئی اور معنی لیتے ہیں جس کے ساتھ غرابت کی تعریف وحشت کے ساتھ ٹھیک ہو سکتی ہے ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یہ غرابت پھر مخل بالفصاحت ۔ ہماری بات تو اس غرابت میں ہے کہ جو مخل بالفصاحت ہو لہذا دوسرا معنی نہیں لے سکتے تو اب چونکہ ،

لانا نقول و الاعتراض اسی طرح باقی تھا۔ اسلئے لانا نقول سے اب علامہ اس کا جواب دیتے ہیں دوسری شق اختیار کر کے ہم یہ شق اختیار کرتے ہیں کہ ہم وحشت کا اور مفہوم لیتے ہیں جس کے لحاظ سے پھر وحشت کے ساتھ غرابت کی تعریف ہو سکے گی۔ دوسرا معنی وہی ہے جو کہ پہلے ذکر کر دیا گیا ہے کہ کلمہ غیر مانوس نہ ہو۔ اب تم اعتراض کروگے کہ ہم اس غرابت کو پھر محل بالفصاحت نہیں مانتے تو یہ بھی ہم ثابت کریں گے کہ نہ غرابت محل بالفصاحت ہوتی ہے اور باقی یہ تو ہم نے تقریر کی ،لانا نقول، سے عبارت میں اب ذرا سمجھ تو ہذا کا اشارہ پیچھے کی طرف ہے کہ وحشۃ کا جو پہلے معنی کیا وہ تو ایک اصطلاح ہے یہ معنی بھی بن سکتا ہے

حیث قالوا سے اس پر دلیل دی کہ علماء نے ذکر کیا ہے جس کام پر انہوں نے کہا وحشی منسوب ہے وحش کی طرف اور وحش اسکو کہتے ہیں جو اس جنگل میں رہے کہ جہاں نہ پانی اور نہ گھاس ہو پھر اس کے بعد انہوں نے کہا کہ اس لفظ کو بھی وحشی کہتے ہیں کہ جو مانوسۃ الاستعمال نہ ہو تو دیکھو وحشۃ کا دوسرا معنی علماء نے ذکر کیا ہے آگے اب علامہ یہ ذکر کریگا کہ ہم وحشت کا معنی لامانوسۃ الاستعمال کریں تو پھر بھی یہ غرابت محل بالفصاحت ہوتی ہے

و الو حشی قسمان تو پیچھے اعتراض ہوا تھا کہ شارح نے غرابت کی تعریف وحشت کے ساتھ کی تو غرابت کا اگر مفہوم لو تو پھر مفہوم کے لحاظ سے تو وحشۃ اور غرابت مبائن ہیں تو پھر تعریف بالمبائن لازم آئیگی اور اگر غرابت کا مصداق مراد ہو تو پھر مصداق کے لحاظ سے غرابت وحشۃ سے اعم ہے کیونکہ غرابت کبھی عذبھی ہوتی ہے اور وحشت کبھی عذبہ نہیں ہوتی تو

پھر تعریف بالاخص لازم آئیگی پھر اسکا کسی نے جواب دیا تھا کہ ہم وحشۃ کا یہ معنی نہیں لیتے بلکہ ہم تو ایک اور معنی لیتے ہیں وہ معنی ایسا ہوگا کہ اسکے لحاظ سے غرابت کی تعریف وحشۃ کے ساتھ ٹھیک ہوگی اور پیچھے اسکا جواب دیا تھا کہ ہم یہ نہیں مانتے کہ جب تم وحشت کا اور معنی لو تو پھر اس معنی کے لحاظ سے وحشت مخل بالفصاحت ہو تو پھر اعتراض باقی تھا تو اسکا شارح نے جواب دیا تھا کہ ہم وحشت کا اور معنی لیتے ہیں پھر تم کہو گے کہ وحشت مخل بالفصاحت نہیں ہے تو اسکا شارح نے جواب دیا تھا کہ اس معنی کے لحاظ سے وحشۃ مخل بالفصاحت ہے تو اب اس عبارت سے ثابت کریگا کہ یہ دوسرا معنی معنی وحشت کا کریں پھر بھی مخل بالصفاحت ہوتی ہے۔ اب پہلے مطلقاً وحشی کی تقسیم کرتا ہے ہو قسمان نہیں کہا اگر ہو کہتا تو پھر یہ مطلب ہوتا کہ پیچھے جو خاص وحشی مذکور ہے کہ اسکی تقسیم ہے اور یہ منشاء غلطی بھی ہے کہ چونکہ وحشی کی ایک قسم ایسی تھی جو مخل بالفصاحت نہیں تھی اسلئے انہوں نے پھر کہا کہ ہم نہیں مانتے کہ وحشی مخل بالفصاحت ہو حالانکہ یہاں اور قسم مراد ہے اور جو وحشی مخل بالفصاحت نہیں ہوتا وہ اور قسم ہے ایک کو غریب حسن کہتے ہیں اور دوسرے کو غریب قبیح کہتے ہیں۔

فالغریب الحسن سے غریب حسن کی تعریف کرتا ہے کہ غریب حسن وہ ہے جسکا استعمال عربوں کے نزدیک قبیح نہیں ہوتا کیونکہ وہ عربوں کے نزدیک وحشی نہیں ہوتا ہے یہاں اعتراض ہوگیا کہ ادھر کہتے ہیں کہ وحشی کی قسم ہے اور ادھر کہتے ہیں کہ وحشی نہیں ہے یہ کیسے ہوسکتا ہے کیونکہ وحشی مقسم ہے تو اقسام میں مقسم کا اعتبار ہوتا ہے تو اسکا جواب یہ ہے کہ وحشی غریب حسن یہ تقسیم مطلق وحشی کی ہے اور جو نفی ہے وہ وحشی غریب قبیح کی ہے تو تقسیم

اور کی ہے اور نفی کسی اور کی ہے۔ لہذا کوئی خرابی نہیں ہے غریب حسن کی مثال دی ہے جیسا کہ شرنبث اس بندے کو کہتے ہیں جس کے پاؤں اور نہ تھیلیوں پر گوشت بہت ہو اور اسی طرح اشمخرّ بمعنی ارتفع اور اقمطر بمعٰی اشتد کے تو یہ تینوں احسن ہیں اپنے اب سے بیخ نثر کے یعنی نظم ہیں یہ تینوں بنسبت نثر کے احسن ہوتے ہیں۔

و منه غریب القرآ ن تو پیچھے جہاں شارح نے غرابت کی تعریف کی ہے کہ کلمے کی دلالت اپنے معنی پر ظاہر نہ ہو اور مانوستہ الاستعمال نہ ہو تو پھر ہم نے وہاں بتایا تھا کہ غیر ظاہر الدلالہ اور لا مانوستہ الاستعمال انمیں عام خاص من وجہ کی نسبت سے ہے ایک مادہ افتراقی یہ تھا کہ کلمے کی دلالت اپنے معنی پر ظاہر نہ ہو لیکن وہ مانوستہ الاستعمال ہو اسکی مثال ہم نے غریب القرآن دی تھی کہ قرآن کا جو غریب ہو اسی طرح حدیث کا غریب انکی دلالت اپنے معنی پر ظاہر نہیں ہوتی لیکن مانوستہ الاستعمال ہوتے ہیں تو یہاں اعتراض تھا کہ پہلے تو کہا تھا کہ غرابت القرآن والحدیث غریب نہیں ہے کیونکہ غرابت میں تو دونوں باتیں تھیں کہ غیر ظاہر الدلالہ ہو اور لا مانوستہ الاستعمال ہو اور یہاں اسکو غریب بتایا تو جواب دیا کہ یہ قرآن و حدیث کی غریب۔ غریب وہ ہیں جو مخل بالفصاحۃ نہیں ہوتے اور پہلے جو کہا تھا کہ غریب نہیں تو اس سے مراد غریب قبیح تھا

و الغریب القبیح سے وحشی کی دوسری قسم وحشی قبیح کی تعریف کریگا کہ جسکا استعمال عربوں کے نزدیک مطلقاً معیوب سمجھا جاتا ہو تو مطلقاً کا مطلب ہے کہ خواہ نظم میں ہو یا نثر میں استعمال ہو اور اسکو وحشی غلیظ کہتے ہیں یعنی سخت قسم کی وحشی

و هو اذ یکون سے بتایا کہ وحشی غلیظ میں ایک تو یہ ہوتا ہے کہ غریب الاستعمال ہو

اور دوسرا یہ ہوتا ہے کہ علی السمع ہو اور تیسرا یہ کہ کریہ علی الذوق ہو اور اسکو متوعر بھی کہتے ہیں باقی یہاں خالص اعتراض ہے کہ تم نے کہا کہ غریب قبیح علی السمع ہوتا ہے تو پھر یہ تنافر میں آگیا پھر علیحدہ ذکر کرنے کا کیا فائدہ تو اسکا جواب یہ ہے کہ تنافر میں نہیں آتا کیونکہ تنافر میں کلمہ ثقیل علی اللسان ہوتا ہے اور یہاں ثقل علی السمع ہے تو کوئی کلمہ سمع پر ثقل ہوتا ہے لیکن وہ زبان پر ثقیل نہیں ہوتا ہے جیسا کہ یہاں سمع پر تو ثقیل ہوتا ہے لیکن زبان پر ثقیل نہیں ہوتا بہت فصیح بلیغ الفاظ سے لوگ گالیاں نکالتے ہیں آگے شارح نے غریب قبیح کی مثال دی ہے جیسا کہ جحیش اور جفت یہ ضدی آدمی کو کہتے ہیں جو اپنی بات مانتا ہے لیکن کسی کی بات نہیں مانتا ہے اصل میں جحیش گدھے کے چھوٹے بچے کو کہتے ہیں کیونکہ وہ بھی دوڑتے وقت منہ ایک طرف کر کے ضدی بچے کی طرح جاتا ہے اور جفت کا معنی افتخرت یعنی فخر کرنا ہے

و قولنا غیر ظاهرة المعنی سے انکار رد کردیا کہ کلمے کی دلالت اپنے معنی پر ظاہر نہ ہو اور مانوسۃ الاستعمال نہ ہو تو تم نے پیچھے خیال نہ کیا ورنہ پھر یہ نہ کہتے کہ ہم نہیں مانتے کہ یہ وحشت مخل بالفصاحت نہیں ہے۔

فمنع کونه مخلا بالفصاحة یہاں تک تو شارح نے یہ بات کی کہ ہم وحشت کا اور معنی لیتے ہیں اب یہ کہتا ہے کہ یہ معنی مخل بالفصاحت نہیں ہے کہ علماء کے نزدیک جو فصاحت ہے تو وحشتہ اس معنی کے لحاظ سے مخل ہے اور اگر تمہاری گھر کی بنی ہوئی کوئی اور فصاحت ہے تو پھر وحشت کجا اگر غرابت تنافر حروف اور مخالفت قیاس سب بھی اس میں مخل نہ ہو تو پھر بھی کوئی بخل نہیں کیونکہ اصطلاح میں کوئی بخل نہیں ہوتا۔

فلا مشاحۃ کا معنی بخل نہیں ہے اور یہ باتشدید الخاء ہے والخالصۃ نحو الحمد للہ فصاحت فی المفرد کی تعریف کی تھی تنافر حروف اور غرابت لغوی سے خالی ہو تو یہاں تک تنافر حروف اور غرابت کی بحث کی۔ یہاں سے مخالفت ذکر کرتا ہے پیچھے چونکہ مخالفت قیاس لغوی کہا تھا اسلئے اب صرف مخالفتہ کہا تو شارح پہلے مخالفت کی تعریف کرتا ہے کیونکہ پہلے مخالفت کی سمجھ آئیگی تب پھر مخالفت سے خالی ہونے کی سمجھ آئیگی کیونکہ قاعدہ ہوتا ہے کہ پہلے منفی کی سمجھ آئیگی تب نفی سمجھ آتی ہے تو یہ کہتا ہے کہ مخالفت اسکو کہتے ہیں کہ لغت عرب سے جو قانون مستنبط ہو کلمہ اسکے خلاف ہو تو خالی ہونا مخالفت لغوی سے یہ ہوگا کہ کلمہ قانون ک موافق ہو۔

اعنی مفردات الفاظھم سے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراضیہ ہوگیا کہ تم نے کہا جو قانون لغت عرب سے مستنبط ہو کلمہ اس قانون کے خلاف ہو تو وہ قانون صرفی قانون ہے تو مطلب ہوا جو کلمہ صرفی قانون کے مخالف ہو اس میں مخالفت ہوتی ہے تو ہم دیکھتے ہیں کہ کئی کلمے ایسے ہیں کہ وہ قانون صرفی کے مخالف ہیں مثلاً یہ صرفی قانون ہے کہ واؤ ماقبل مفتوح ہو تو اسے الف کے ساتھ بدلنا واجب ہے غور کریں تو اس قانون کا خلاف موجود ہے وہ اسطرح کہ آل اصل اہل تھااور ما اصل میں ماہ تھا تو اھا کو الف اور ماہ کو ہمزہ کے ساتھ بدل دیا حالانکہ یہ صرفی قانون کے خلاف ہے تو پھر ان میں قیاس لغوی کی مخالفت ہے تو پھر فصیح نہیں ہونا چاہیے حالانکہ یہ کلمے قرآن پاک میں ہیں اگر یہ فصیح نہیں پھر ساری کلام فصیح نہ رہے گی تو اسکا جواب دو مقام پر دیا لیکن تفصیل کے ساتھ جواب دوسری جگہ پر ہے یہاں پر یہ جواب دیا کہ ہم نے جو کہا کہ قانون لغت عرب کے تتبع سے مستنبط ہو اسکا کلمہ مخالف ہو تو پھر یہ قانون مخالفت ہے تو تم نے قانون کا معنی نہیں سمجھا قانون کا معنی یہ ہے جو

مفردات عربوں کے نزدیک مخصوص نہ ہوں تو یہ جو کلمے ہیں یہ عربوں کے نزدیک اسی طرح مخصوصہ ہیں لہذا یہ صرفی قانون کی مخالفت نہیں ہے۔

و اما نحو ابی یابی یہاں سے اعتراض کا جواب دیا اعتراض ہوگیا کہ تم نے کہا کہ صرف کا یہ قانون ہے واؤ متحرک ماقبل مفتوح کو الف کے ساتھ بدلتے ہیں اور دو حروف ایک جنس سے اکٹھے آجائیں اور دونوں متحرک یا پہلا ساکن دوسرا متحرک ہو تو پھر ادغام کرتے ہیں ۔تو عَوِرَ میں قام کے قانون کا خلاف ہے اور اِسْتَحْوَذَ میں بھی قانون کا خلاف ہے کیونکہ حرف علت متحرک ماقبل ساکن ہو تو موافق حرف عامہ ماقبل کی حرکت کے موافق حرف علت سے تبدیل کرتے ہیں تو قانون کے لحاظ سے استحاذ ہونا تھا اسی طرح قط ، ط میں مد کے قانون کا خلاف ہے اور ایک قانون صرف کا یہ بھی ہے کہ فَعَلَ یَفْعَلُ کے وزن پر جو بھی باب ہو تو اسکا عین یا لام کلمہ حروف حلقی میں سے ہوتا ہے لیکن یہاں اس قانون کا خلاف ہے (لیکن یہ حصہ ایک طرف ہوتا ہے کہ جو فعل یفعل کے وزن پر ہو اسکا تو عین یالام کلمہ حرف حلقی ہوگا لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ جسکا عین یا لام کلمہ حروف حلقی ہو تو وہ خواہ مخواہ فعل یفعل کے وزن پر ہو لیکن 4 کلمات ایسے ہیں جنکے عین یالام کلمے حروف حلقی ہیں لیکن وہ فتح یفتح کے باب نہیں ہیں تو اسکا جواب دیا کہ ہم نے کہا کہ قانون سے مراد ہے کہ عربوں کے نزدیک مفردات مخصوصہ ہوں تو اسکا خلاف ہے کہ مفردات عربوں کے نزدیک مخصوصہ نہ ہوں تو یہ سارے کلمے عربوں کے نزدیک اسی طرح مخصوصہ ہیں لہذا یہ ان میں قیاس لغوی نہیں ہے۔

فھی فی حکم المتنناة سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراضیہ تھا کہ ہم

نے تو صرف یہ قانون پڑھا ہے کہ واؤ متحرک ماقبل مفتوح الف کے ساتھ بدلنا واجب ہے اسی طرح دو حروف ایک جنس کے آجائیں تو اد غام کرتے ہیں تو یہ کلمے صرفی قانون کے تو خلاف ہیں ۔ اگرچہ واضع سے اسی طرح ثابت ہیں تو اسکا جواب دیا کہ صرف کا قانون یہ نہیں کہ واؤ متحرک ماقبل مفتوح کے ساتھ بدلتے ہیں بلکہ قانون یہ ہے کہ واؤ متحرک ماقبل مفتوح کو الف کے ساتھ بدلنا واجب ہے مگر ان جگہوں میں تو شذوذ ہیں تو یہ سارا قانون ہے تو اب یہ سب کلمے قانون صرف کے خلاف ہیں ۔ فی حکم المستثناۃ کا مطلب ہے کہ شواذ کے قاعدے میں داخل ہیں ۔

بل المخالفة تو پیچھے قانون کے دو معنی کئے ہیں ایک یہ کہ مفردات جو کہ عربوں کے نزدیک مخصوص ہوں اور دوسرا صرفی کے واؤ متحرک ماقبل مفتوح (مثلاً) ہو تو واؤ کو الف کے ساتھ بدلتے ہیں تو اب یہاں سے جواب کا خلاصہ ذکر کرتا ہے اور دونوں معنوں کے لحاظ سے مشترکہ جواب دیتا ہے کہ قانون کا معنی کلمہ ماثبت من الواضع کے موافق ہو اور اسکا خلاف یہ ہوگا کہ کلمہ ماثبت من الواضع کے موافق نہ ہو بلکہ مخالف ہو تو یہ بات کلمہ ماثبت من الواقع کے کب خلاف ہے لہذا مخالفت قیاس لغوی کی نہیں ہے۔ آگے متن میں تھا الحمد للہ تو شارح نے

الاجلل نکال کر وہم کا ازالہ کردیا وہم یہ تھا کہ ثابت ساری مخالفت کی مثال ہے تو شارح نے بتایا کہ صرف للاجل ہے اور یہ ذکر کل مراد جزء ہے اور شارح نے یہ بھی بتایا کہ قیاس للاجل تھا ومن الکراھۃ فی السمع تو یہاں تک فصاحت فی المفرد کی تعریف آگئی وہ ان تین چیزوں سے خالی ہو اور چوتھی چیز سے بھی خالی ہونا ضروری ہے وہ کراھۃ فی السمع ہے

اس سے بھی خالی ہو باقی شارح نے درمیان میں ترکیب ذکر کردی ہے کہ

ومن الغرابة کا عطف ومن تنافر الحروف پر ہے اور ماقبل والی ساری عبارت اس

کے ساتھ لگتی ہے یعنی فصاحت فی المفرد اور کراھۃ فی السمع سے خالی ہو۔

بان یتبرا السمع سے شارح نے کراھۃ فی السمع کا معنی بیان کردیا ہے کہ کان اسکے

سننے سے بیزار نہ ہوں جیسے کہ اکثر کان بری آواز کے سننے سے بیزار ہو جاتے ہیں۔

فان اللفظ سے اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگیا کہ آپ نے دعویٰ تو یہ کیا کہ

کراھۃ فی السمع کا معنی ہے کہ کلمہ کے سننے سے کان بیزار ہو جائیں اور اس پر دلیل دی جیسا

کہ بری آواز سننے سے کان بیزار ہو جاتے ہیں توانہیں کوئی ملازمہ نہیں کیونکہ بری آواز کے

سننے سے جب کان بیزار ہوں تو اس سے یہ بات تو لازم نہیں آتی کہ پھر کلمہ سننے سے بھی

کان بیزار ہوں اسکا جواب دیا کہ لفظ بھی صورت کے قبیلہ سے ہوتے ہیں تو جس طرح

صورت کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ جنکے سننے سے کان خوش ہوتے ہیں اور دوسرا جنکے سننے

سے کان بیزار ہوتے ہیں۔ اسی طرح کلمہ کی بھی دو قسمیں ہیں ایک جنکے سننے سے کان خوش

ہوتے ہیں اور دوسرے جنکے سننے سے کان بیزار ہوتے ہیں آگے متن میں تھا کہ

نحو کریم الجرشی تو شارح نے الجرشی کا کلمہ نکال کر وہم کا ازالہ کردیا مثال

ساری فصاحت فی المفرد کی نہیں ہے بلکہ الجرشی صرف مثال ہے اور جس میں کل سے مراد جزء

ہے پھر علامہ نے تحقیق انیق کی ہے وہ یہ ہے کہ شعر ابو طیب کا ہے اور یہ ایک حاکم کی مدح

کر رہا ہے جسکا لقب سیف الدولہ اور کنیہ ابو الحسن ہے اور نام اسکا علی ہے اور شعر کا پہلا

مصرعہ مبارک الاسم اغر اللقب ہے ترجمہ مبارک نام والا ہے اور مشہور لقب والا ہے اور سخی

نفس والا ہے اور شریف نسب والا ہے

فالاسم مبارك اس سے اسپر دلیل دی کہ ممدوح کا نام مبارک کیسے ہے تو بتایا کہ حضرت علی کرم اللہ وجھہ الکریم کا یہ ہم نام ہے اور اسکا لقب مشہور ہے باقی اغر لغت میں اس گھوڑے کو کہتے ہیں جسکے ماتھے پر سفید نشان ہو اور اسکے بعد ہر مشہور و معروف چیز کو کہا جاتا ہے و الاغر مبتداء ہے اور ابیض الجبھۃ یہ اضافت لفظی ہے اور خبر ہے

و فیہ نظر پہلے ماتن نے کہا تھا کہ بعض لوگوں نے فصاحت فی المفرد کی تعریف کی پہلی تین چیزوں سے بھی خالی ہو اور ایک چوتھی شی کراہت فی السمع سے بھی خالی ہو اب یہاں سے ماتن نے صرف اتنا کہا کہ اس قیل میں نظر ہے باقی ماتن نے یہ نہیں بتایا کہ میری اس نظر سے مراد کیا ہے وہ صرف و فیہ نظر کہے کر چلا گیا تو بعد میں شارحین نے اپنی سمجھ کے مطابق ماتن کی و فیہ نظر سے جو مراد ہے اسے بیان کیا اور شارح اور شارحین کے نقطہ نظر کو پہلے پیش کر کے رد کرے گا بعد میں اپنی مختار کو ذکر کرے گا

لانھا داخلة الخ سے و فیہ نظر کا ایک نقطہ نظر بیان کرتے ہوے فرماتے ہیں کہ کراہت فی السمع اس غرابت میں داخل ہے جس غرابت کو ہم نے وحشت کے ساتھ تعبیر کی تھی جب یہ غرابت کے نیچے داخل ہے تو غرابت سے جب فصاحت فی المفرد خالی ہو گی تو کراہت فی السمع سے بھی خالی ہو جائے گی اسے علیحدہ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے ساتھ ساتھ علامہ یہ بھی وضاحت کر رہے ہیں کہ چونکہ ما قبل میں ہم بیان کر کے آئے ہیں غرابت کے دو قسم ہیں ما یحتاج الی التفتیش اور ما یحتاج الی التخریج اسی طرح وحشت کے بھی دو قسم تھے غریب حسن اور غریب قبیح تو اب علامہ یہ بتاتا ہے کہ یہ بات درست ہے کہ

کراہت فی السمع غرابت کے نیچے داخل ہے باقی رہ گئی کہ غرابت کہ کونسے قسم میں داخل ہے اور وحشت کے کونسے قسم میں ہے علامہ فرماتے ہیں کہ جرشی تکاکاً اور افرنقعوا کے قبیل سے ہے یا تحیش اور اطلخم کے قبیل سے ہے مختصر سا خلاصہ یہ ہے کہ کراہت فی السمع وحشت کے دوسرے قسم غریب قبیح میں داخل ہے جو مخل بالفصاحۃ ہے جسے غریب ما یحتاج الی التفتیش کہا جاتا ہے۔

و قد ذکر ھھنا وجوہ الخ سے بعض محققین کے بیان کردہ (وفیہ نظر) کے مطلب کو ذکر کرکے شارح رد کرے گا تو بعض لوگوں نے یہ وجہ ذکر کی کہ کراہت فی السمع ثقل علی اللسان کی طرف پہنچائے گی یا نہیں۔اگر ثقل علی اللسان کی طرف پہنچائے تو تنافر میں داخل ہوگی۔تو پھر تنافر سے خالی ہونا کراہت سے خالی ہونا ہے اسے علیحدہ ذکر کرنے کی کوئی حاجت نہیں اور اگر ثقل علی اللسان کی طرف نہ پہنچائے پھر یہ کہا جائے گا یہ مخل بالفصاحت نہیں ہے جب مخل بالفصاحت نہیں ہے تو پھر اس سے خلوص کی بھی کوئی ضرورت نہیں۔شارح اس وجہ کو رد کرتا ہے کہ ہم شق یہ اختیار کرتے ہیں کہ ثقل علی اللسان کی طرف نہیں پہنچاتا۔پھر کہ یہ مخل بالفصاحت نہیں جواب میں کہا جائے گا کہ یہ کوئی ضروری نہیں جو ثقیل نہ ہو وہ مخل بالفصاحت بھی نہ ہو کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ ثقیل تو نہ ہو مگر وہ مخل بالفصاحت ہو کہ اس میں غرابت یا مخالفت پائی جائی اور اسی طرح کہا جائے گا کہ لسان بھی ایک حاسہ ہے تو سمع بھی ایک حاسہ ہے۔اور ثقل علی اللسان تو سبب بنتا ہے مخل بالفصاحت کا تو کراہت علی السمع کیوں سبب نہیں بنتا حالانکہ حاسہ ہونے میں تو دونوں برابر ہیں لہذا یہ مطلب نہیں بن سکتا۔

الثانی ان ما ذکرہ الخ دوسری وجہ ذکر کرتا ہے کہ جن لوگوں نے یہ شرط لگائی کراھت فی السمع سے بھی خالی ہو تو انہوں نے یہ ذکر کیا ہے کہ لفظ قسم صوت سے ہے توانہوں نے مدار رکھی اس بات پر لفظ قبیل صوت سے ہے صوت دو قسم پر ہیں کریھۃ اور غیر کریھۃ کے پھر لفظ بھی دو قسم کے ہوں گے کریھۃ اور غیر کریھۃ۔ جو کریھۃ لفظ ہو اس سے تو خالی ہونا ضروری ہوتا ہے اس لیے کہا گیا کہ کراھت فی السمع سے بھی خالی ہونا ضرور ہے ماتن نے (وفیہ نظر) سے یہ اعتراض کر دیا یہ تسلیم نہیں کیا جائے گا کہ لفظ صوت ہے بلکہ کیفیت ہے جو کہ عارض ہوتی ہے صوت کو تو وضعف ھذین الوجھین الخ سے علامہ تین وجوہ کے ساتھ رد کرتا ہے پہلا رد یہ ہے کہ (وفیہ نظر) میں (ہ) ضمیر غائب ہے۔ پہلے اس کا مرجع مذکور ہونا چاہیے تھا لیکن متن میں پہلے مذکور نہیں ہے کہ لفظ قبیل صوت سے ہے۔ محققین نے یہ بات اپنی جگہ پر کہی ہوگی۔ دوسری کتابوں میں جو عبارت مذکور ہے وہ (ہ) ضمیر غائب کا مرجع یہاں کیسے بن سکتی ہے۔ دوسرا رد کہ لفظ کی تعریف کی گئی ہے کہ صوت یعتمد علی مخرج من مخارج الحروف توصوت کے ساتھ لفظ کی تعریف کی ہے تو لفظ صوت ہوگیا۔ تیسرا رد یہ کہ انہوں نے یہ تو نہیں کہا کہ لفظ صوت ہے کہ جس کے جواب میں کہا گیا کہ لفظ صوت نہیں ہے انہوں نے تو صرف یہ کہا کہ لفظ قبیل صوت سے ہے یہ تو لازم نہیں آتا کہ خود بھی صوت ہو جائے۔ یعنی یہ رد کرنا ٹھیک نہیں

الثالث ان الکراھت الخ تیسری وجہ محققین نے بیان کی کہ کراھت فی السمع مخل بالفصاحت نہیں ہے کیونکہ اس کا کوئی ضابطہ نہیں ہے۔ کیوں کہ اس کی مدار نغمہ پر ہے کہ بعض ایسے الفاظ ہیں جو غیر فصیح ہیں ان کو ٹھیک نغمہ کے ساتھ ادا کیا جائے تو وہ کراھت فی السمع کا

سبب نہیں بنتے اور بعض ایسے الفاظ ہیں جو فصیح تو ہیں لیکن ان کو ٹھیک نغمہ کے ساتھ ادا نہ کیا جائے تو وہ کراہت فی السمع ہوتے ہیں اور دوسرا مطلب یہ ہے کہ کراہت فی السمع باہر کی چیز ہے یعنی لفظ سے باہر ہے اور ہمارا کلام اس میں ہے جو کلمہ میں ہو

و هذا لیس بشئی للقطع الخ سے علامہ اس کا رد کرتا ہے کہ کراہت فی السمع کلمہ کے اندر کی چیز ہے اس کے باہر نہیں ہے ۔تو جب کراہت فی السمع کلمہ کے اندر داخل ہوئی تو جرشی کے اندر کراہت داخل ہے ۔ پھر کہنا کہ کراہت فی السمع کے لیے ضابطہ نہیں کیونکہ اس کا مدار نغمہ پر ہے تو جواب یہ کہا جائے گا کہ جرشی کو اچھے نغمہ سے ادا کریں یا برے نغمہ کے ساتھ بہرصورت یہ مخل بالفصاحت ہے یعنی کراہت فی السمع ہے بخلاف نفس کے کیوں کہ اسے اچھے نغمہ سے ادا کیا جائے یا برے نغمہ سے ادا کیا جائے کراہت فی السمع نہیں معلوم ہوا کہ معلوم ہوا یہ ایسی وجہ ہے جس میں جان معلوم نہیں ہوتی

الرابع ان مثل ذلك الخ سے چوتھی وجہ محققین نے ذکر کی کہ کراہت فی السمع مخل بالفصاحت نہیں ہے کیونکہ قرآن کریم میں ایسے الفاظ ہیں جو کراہت فی السمع کا سبب ہیں حالانکہ وہ مخل بالفصاحت نہیں کیوں کہ قرآن کریم تو فصیح ہے

فیہ بحث لانہ قد یعرض الخ سے علامہ اس کا رد کرتا ہے کہ کئی الفاظ ایسے ہوتے ہیں جو مخل بالفصاحت تو ہوتے ہیں لیکن اگر کوئی مانع آجائے تو پھر مخل بالفصاجت نہیں رہتے ۔ مثلا قرآن کریم میں آتا ہے (کیف یبدء اللہ الخلق ثم یعیدہ) تو (یبدء)میں یا الضم غیر فصیح ہے اور بفتح یاء فصیح ہے تو یہاں پر یبدء کہنا اخلال بالفصاحۃ سے مانع ہے پھر بعد میں ثم یعید چونکہ مزید فیہ کا صیغہ ہے اس لیے اس کی مناسبت کی وجہ سے اسے بھی مزید کے صیغہ کی صورتہ میں

لائے اور یہاں بھی اخلال بالفصاحت سے مانع ہے۔پھر عبارت مذکور کی ایک اور گروہ نے ماتن کے فیہ نظر والے قول کی وجہ بیان کی تھی تو انہوں نے کہا تھا کہ فیہ نظر سے ماتن کا اشارہ اس کراھت فی السمع والی قید کا رد کرنا ہے کیونکہ اگر کراھت فی السمع سے بھی خالی ہو تو فصاحت کے لیے کراھت فی السمع شرط قرار پائے گی حالانکہ کئی کلمات قرآن پاک میں بھی ایسے ہیں مثلاً ضیزی اور دسران دونوں میں کراھت فی السمع ہے تو یہ غیر فصیح ہوئے تو جب یہ غیر فصیح قرآن پاک میں آگئے تو قرآن کریم بھی غیر فصیح ہو جائے گا یہ درست نہیں لہذا کراھت فی السمع کو مخل بالفصاحۃ کا سبب بنانا درست نہیں علامہ نے فیہ بحث سے اس کا رد کر دیا کہ ٹھیک ہے کہ ضیزی اوردسر کراھت فی السمع تو ہیں لیکن مخل بالفصاحت نہیں کیونکہ ضیزی کا معنی ہے ضرر دینا۔لیکن ان کلمات کے غیر فصیح ہونے سے کلام پھر بھی فصاحت سے نہیں نکلتا کیونکہ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کلمے تو غیر فصیح ہوتے ہیں لیکن ماقبل اور مابعد میں عوارض ایسے آجاتے ہیں کہ ان کی وجہ سے وہ کلمے فصیح بن جاتے ہیں تو یہاں بھی اسی طرح ہے کہ ضیزی اور دسر ہیں تو غیر فصیح لیکن عوارض ماقبل و مابعد میں ایسے آگئے کہ یہ کلمے فصیح بن گئے ۔ ضیزی میں تو اسطرح کہ الکم الذکرولہ الانثی تلک اذاقسمۃضیزی اور اسی طرح دسر میں بھی اس کا معنی ہے سایہ ذات الواح معلوم ہوا کہ یہ چوتھی وجہ بھی جان نہیں ہے

و الفصاحته فی الکلام خلو صه الخ سے فصاحت فی الکلام کی تعریف کرتا ہے کہ تین چیزوں سے خالی ہو اور ایک چیز کے ساتھ متصف ہو یعنی ضعف تالیف تنافر کلمات اور تعقید سے خالی ہو۔اور فصاحت کے ساتھ متصف ہو لہذا ماتن نے کہا کہ (مع فصاحتھا) تو اس کی ترکیب میں اختلاف ہے ایک ترکیب تو بعض محققین نے کی ہے اور دوسری ترکیب

علامہ نے خود کی ہے پہلے علامہ اپنی ترکیب ذکر کریں گے پھر محققین کی ترکیب نقل کر کے اُسے رد کریں گے علامہ صاحب فرماتے ہیں کہ(مع فصاحتھا)حال ہے خلوصہ کی (ہ) ضمیر سے یعنی خالی ہونا کلام کا ضعف تالیف ،تنافر کلمات اور تعقید سے درانحالیکہ ہونے والی ہے وہ کلام ساتھ فصاحت اپنے کلام کے تو (ہ) کا مرجع ہے کلمات اور کلمات میں مضاف محذوف یعنی فصاحت کلمات یعنی اس کے کلمے بھی فصیح ہوں اگر کلمات فصیح نہ ہوئے تو فصاحت فی الکلام نہ ہوگی تو زیدٌ اجللٌ وغیرہ فصیح نہ ہونگے کیونکہ ان کے کلمات فصیح نہیں ہیں

و لا یجوز ان یکون حالا الخ،سے محققین کی ترکیب نقل کر کے اسے رد کرتا ہے محققین نے کہاتھا کہ مع فصاحتھا حال ہے کلمات سے یعنی خالی ہونا کلام کا ضعفِ تالیف سے اور تنافر کلمات سے درانحالکہ ثابت ہے ساتھ فصاحت کلمات کے تو اب (ھا) ضمیر کا مرجع بھی کلمات اور حذف مضاف بھی نہیں نکالنا پڑے گا علامہ اسے رد کرتے ہیں کہ اگر کلمات حال ہوں تو حال ذُوالحال کی قید بنتا ہے مع فصاحتھا قید ہوگی کلمات کی اور کلمات قید ہیں تنافر کی تو تنافر مقید ہوگا اور مع فصاحتھا اسکی قید ہوگی پھر اس پر نفی خلوصہ کی صورت میں آئے گی اگر مقید پر نفی آئے تو قید کی طرف راجع ہوتی ہے پھر معنی یہ ہوگا کہ کلمات متنافرہ فصیح نہ ہوں تو نفی مع فصاحتھا کی ہوگی تنافر کی نہ ہوگی یعنی کلمات فصیحہ نہ ہوں گے خواہ کلمات متنافرہ ہوں یا نہ ہوں اس وضاحت کی روشنی میں نتیجہ یہ نکلے گا کہ اگر کلام میں کلمات متنا فرہ ہوں اورغیر فصیحہ ہوں تو کہہ سکتے ہیں کہ یہ کلمات متنافرہ فصیحہ سے خالی ہیں ۔حالانکہ اسے کلام فصیح نہیں کہتے ۔

فافہم یہاں سے چند اعتراضات کے جوابات کی طرف علامہ نے اشارہ کیا پہلا

اعتراض یہ ہے کہ اگر ما فعاحتہ خلوصہ کی (ہ) ضمیر سے حال ہو تو قید ہو گا (ہ) ضمیر کی اور ضمیر قید ہے خلوصہ کی تو خلوص خود مقید ہوجائے گا اور یہی نفی ہے جیسے الرّفع المقیدُ کہا جاتا ہے اور الرّفع المقیدُ میں نفی قید کی طرف راجع نہیں ہوتی اور اگر کلمات سے حال ہو تو تنافر مقید بنتا ہے اور نفی جب اسیر آئی پھر یہ بن جائے گا رفع المقیدّ یہ اور رفع المقیدّ میں نفی قید کی طرف راجع ہوتی ہے ۔دوسرا اعتراض ، قاعدہ اکثر یہ کا تقضیٰ یہ ہے کہ نفی قید کی طرف راجع ہو نہ کہ مقید کی طرف اگر نفی مقید کی طرف راجع ہو گی تو قاعدہ اکثر یہ کی خلاف ورزی لازم آئے گی جسکی بلا ضرورت محققین کے ہاں اجازت نہیں ہے پھر اس کے جواب کی طرف اشارہ کر گئے متبادر چونکہ یہی ہے کہ نفی قید کی طرف راجع ہوتی ہے اور مقید کی نفی غیر متبادر ہے اور تعریفوں میں متبادر لیے جاتے ہیں ۔تیسرا اعتراض،یہ ہے کہ جب کلام کلمات متنافرہ فصیحہ سے خالی ہو تو کلمات متنافرہ غیر فصیحہ سے بطریق اولیٰ خالی ہو گا۔

جواب :یہ کہ کلمات متنافرہ غیر فصیحہ سے خلوص التزاماً سمجھ آجاتا ہے اور یہ قانون ہے کہ تعریفات میں دلالتِ التزامی مہجور ہوتی ہے

فاالضّعف ان یکون تالیف الخ سے ضعفِ تالیف کی تعریف کرتے ہیں کہ اجزائے کلام کی تالیف قوانین نحویہ کے خلاف ہو جو قوانین مسلمہ عندالجمہور رہوں ۔جیسے اگر ضمیر غائب ہو تو اس کا مرجع پہلے مذکور ہونا ضروری ہے یا تو وہ مرجع صراحتاً یا ضمناً یا التزاماً مذکور ہو۔صراحتاً جیسے زیدٌ ھوَ قائمٌ اور تضمناً جیسے اعدلوا ھُوَ اَقربُ للتقویٰ ،اس میں مرجع تضمناً مذکور ہے اور التزاماً جیسے لِا بویہ اس میں ضمیر کا مرجع التزاماً مذکور ہے کیونکہ مسئلہ میراث شروع ہے اس لئے مرجع میت یا متوفیٰ ہو گا کیوں کہ وراثت مردہ کی ہوا کرتی ہے نہ کہ زندہ کی اور اگر ضمیر

غائب کا مرجع پہلے نہ صراحتہً مذکور ہو نہ تضمناً نہ التزاماً تو وہ جمہور کے نزدیک ناجائز ہے۔ اگر اس قسم کی ترکیب ہو کہ ضمیر غائب ہو اور اس کا مرجع بوجہ من الوجوہ مذکور نہ ہو تو وہ ضعیف ہے جیسے ضرب غلامہ زیدا تو یہ جمہور کے نزدیک غیر فصیح ہے تو جمہور کی قید نے بتا دیا کہ بعض محققین اسے جائز مانتے ہیں۔ جیسے ابن جنی اور اخفش کیونکہ وہ کہتے ہیں جس طرح فعل فاعل کا مقتضی ہوتا ہے اسی طرح مفعول کا بھی مقتضی ہوتا ہے کہ جس طرح فاعل مؤخر اور منعول کے ساتھ ضمیر متصل ہو تو فاعل کی طرف راجع ہوسکتی ہے اسی طرح اگر مفعول مؤخر ہو اور فاعل کے ساتھ ضمیر متصل ہو تو مفعول مؤخر کی طرف وہ ضمیر راجع ہوسکتی ہے۔

اعنی ما اتصل بالفاعل الخ سے جواب ہے سوال کا وہ یہ کہ تنازع فعلان میں جیسے ضربنی ضربت زیدا یہاں ضربنی کا تقاضا ہے کہ میرا فاعل ہو اور ضربت کہتا ہے کہ میرا مفعول ہو اور عمل دوسرے کو دیں گے یعنی زیدا کو دوسرے کا مفعول بنائیں گے تو یہاں ضربنی سے ضمیر عائد ہے زید کی طرف تو یہاں پر جمہور نے کہا ہے کہ ضمیر عائد ہونا جائز ہے اور تمہارا کہنا کہ جمہور کے نزدیک ناجائز ہے ٹھیک نہیں تو جواب یہ ہے کہ ہماری مراد یہ ہے کہ مفعول مؤخر ہو اور ضمیر فاعل کے ساتھ متصل ہو تو وہ مفعول مؤخر کی طرف راجع ہوتی ہے تو اضمار قبل الذکر کرنا جمہور کے نزدیک ناجائز ہے اور ابن جنی نے جو شعروں سے استدال پکڑا تھا تو علامہ اس کا رد کرتا ہے

جزاء ربه عنى عدى بن حاتم ، جزاء الكلاب العاويات و قد فعل جزا ربہ اس کے رب نے عدی بن حاتم کو جزاء کاٹنے والے کتوں کی اور تحقیق کیا اللہ تعالیٰ نے یہ تفاؤل کے لیے ذکر کرتے ہیں تو یہاں (ربہ) میں ضمیر فاعل کے ساتھ متصل ہے اور عدی مفعول کی

طرف راجع ہے اور دوسرے شعر میں

لماعصے اصحابه مصعباً ادی الیه الکیل صاعاً بصاع یعنی جب کہ نافرمانی کی اصحاب مصعب نے مصعب کے ساتھ تو عطاء کیا عبدلمالک بن مروان نے طرف اس مصعب کے صاع بدلے صاع کے تو یہاں بھی (اصحابہ) میں ضمیر فاعل کے ساتھ متصل ہے اور مابعد مفعول کی طرف راجع ہے تو علامہ

رد بان الضمیر الخ سے ان کا رد کرتا ہے کہ ربہٗ اور اصحابہ کی ضمیریں مصدر کی طرف راجع ہیں جن پر محل مذکور دلالت کرتا ہے ربہ کی ضمیر جزاء کی طرف لوٹتی ہے ای ربّ الجزاءِ اصحابہ کی ضمیر لوٹتی ہے عصیان کی طرف ای اصحاب العصیان اب اس کا مرجع تضمناً مذکور ہے اور دوسرا شعر ہے جزاء بنوہٗ الخ ابو غیلان کے بیٹوں نے جزاء دی ابو غیلان کو بعد بڑے ہونے کے اور بعد حسن فعل کے جس طرح جزاء دیا گیا تھا ستار اب یہاں پر (بنوہ) کی ضمیر لوٹتی ہے ابو غیلان کی طرف حالانکہ یہ مؤخر ہے اسی طرح

شعر الالیت شعری الخ خبردار کاش کہ میری سمجھ موجود ہوتی کیا ملامت کرتی ہے قوم زہیر کو اس چیز کے جو اس نے کھینچی ہے ہر جانب سے یعنی اس نے مصائب اٹھائے ہیں ہر جانب سے قوم کے لیے اور قوم اسے ملامت کرتی ہے۔ تو یہاں قومہ کی (ہ) ضمیر کا مرجع زہیر ہے حالانکہ مؤخر ہے

فشاذ لا یقاس علیه تو علامہ اس کا رد کرتے ہیں کہ یہ شاذ ہیں اور شاذ پر قیاس نہیں کیا جاتا۔

و التنافر ان یکون الخ سے تنافر کی تعریف کرتے ہیں کے ایسے کلمات جمع ہوجائیں کہ

جن سے وہ کلمات زبان پر ثقیل ہو جائیں۔

اعتراض: ماتن نے دو مثالیں کیوں ذکر کیں؟

فمنہ ماھو متناہ الخ سے اس کا جواب دیا۔تنافر چونکہ دو قسم ہے ایک قسم تنافر جس میں ثقل انتہا کو پہنچا ہو۔اور دوسری قسم جس میں ثقل کم درجے کا ہو پہلے کی مثال جیسے ع۔لیس قرب قبرالخ دوسرے کی مثال جیسے ابی تمام نے کسی کی تعریف کی ہے کیونکہ اس کے ممدوح کو کسی نے کہا تھا کہ ابی تمام تیری ہجو کرتا ہے تو اس نے پھر یقین دلانے کے لئے یہ شعر مدح میں لکھا تھا کہ ممدوح کو یقین ہو جائے کہ ابی تمام ہجو نہیں کرتا۔ع۔

کریم متیٰ امدحہ الخ یعنی سخی ہے کہ ہر بار میں مدح کرتا ہوں اور اس کی مدح میں لوگ بھی میرے ساتھ ہو جاتے ہیں اور جب میں ملامت کرتا ہوں تو ملامت کرنے میں میں اکیلا ہوتا ہوں کیونکہ وہ لائق مدح کے ہے لوگ میرے ساتھ جمع نہیں ہوتے۔ یہاں پر دو وجہ سے اعتراض ہوتا ہے۔ایک تو یہ کہ اس نے اِذا لمتہ کہا ان لمتہ کیوں نہ کہا۔دوسرا جب اذا ذکر کیا تو مناسب مستقبل ہے یا پھر اس کے بعد مستقبل ہونا چاہیے تھا اس نے فعل ماضی کیوں ذکر کیا؟ جواب یہ ہے کہ ہے کوئی نکتہ مقصود ہو تو ماضی بھی لاتے ہیں تو یہاں پر اذا کے بعد ماضی لانے میں نکتہ لطیف ہے کیونکہ اگر (ان) لے آتا تو وہ شک پر دلالت کرتا ہے اور جب کہ اذا یقین پر۔اور فعل ماضی کی خصوصیت ہے کہ وہ بھی یقین اور تحقق پر دلالت کرتا ہے لہذا اس صورت میں معنی یہ ہوگا اور یہی معنی مقام کے مناسب ہے کہ یقیناً مجھ سے پہلے ملامت صادر ہو چکی ہے اور لوگوں نے میرا ساتھ نہیں دیا۔یعنی یہ تجربہ شدہ بات ہے کہ میں تجربہ کر چکا ہوں کہ مجھ سے پہلے ملامت صادر ہو چکی ہے اور لوگوں نے میرا ساتھ نہیں دیا

اوراگر مستقبل لاتے تو معنیٰ یہ ہوتا کہ آگے مجھ سے ملامت صادر ہوگی اور لوگ میرا ساتھ نہ دیں گے اس میں تجربہ سے تعلق رکھنے والی کوئی چیز نہیں ہے یہ وہ وجہ ہے جسکے سبب فعل ماضی کو لایا۔

اعتراض:یہ ہے کہ یہ تو پھر فصیح ہے اسے غیر فصیح کہنا درست نہیں ہے؟

لکن مقابلتہ المدح سے جواب دیا کہ علامہ صاحب نے اس میں عیب نکالا ہے کہ مدح کے مقابلے میں ذم ہوتا ہے نہ کہ ملامت ۔یہ اس میں عیب ہے اس کا جواب یہ کہ ذم مدح کی ضد ہوتی ہے اور ان میں بہت ہی بُعد ہے یعنی ذم مدح سے بہت ہی بعید ہے تو اسکا یہ بتانا مقصود ہے کہ ذم تو میں بھی نہیں کرتا ہاں اگر کیروں تو ملامت کرتا ہوں اور ملامت میں بھی میرا کوئی ساتھ نہیں دیتا۔

قال المصنف الخ مصنف نے ایضاح میں امدحہ امدحہ میں تنافر کی وجہ ذکر کی ہے اس پر محققین نے اعتراض کیا علامہ صاحب اس کا جواب دیتے ہیں ماتن نے ایضاح میں کہا تھا کہ امدحہ میں تنافر اس لیئے ہے کہ حا ،حا کے اکھٹے ہونے سے ثقل آیا اس پر اعتراض ہوا کہ قرآن میں فسبحہ میں دونوں اکھٹے ہیں تولائق تھا کہ یہ بھی متنافر ہوتا حالانکہ یہ غیر متنافر ہے علامہ اسکا جواب دیتے ہیں کہ حااورھا کا اکھٹاہونامطلقاً ثقل کا سبب بنتا ہے جو کہ مخل بالفصاحت نہیں، پھر سوال ہو کہ دونوں کا امدحہ میں اکھٹا ہونا ایسے ثقل کا کیوں سبب بنا جومخل بالفصحتہ ہے اسکا جواب دیا کہ امدحہ کے تکرار سے اس میں ثقل ہوا پہلا مخل بالفصاحت ہے اور قرآن کریم میں فسبحہ میں مطلقاً ثقل ہے جو کہ مخل بالفصاحت نہیں۔

فسر بذالك سے تائید پیش کرتے ہیں کہ ابن عمید نے ابی تمام کے شعر پر یہی الزام

لگایا تھا کہ تکرار امدحہ امدحہ ہے جس کی وجہ سے اس میں ثقل پیدا ہوگیا اور اس لیے یہ بھی کہا کہ(تنافرکل التنافر) یعنی اس میں کامل تنافر ہے۔

اعتراض: ماقبل سے معلوم ہوا کہ اس میں کامل تنافر ہے حالانکہ مثال تو اس تنافر کی ہے جس میں کم درجے کا تنافر ہو؟ جواب یہ ہے کہ تنافر کلی مشکک ہے یعنی ایک میں کامل تنافر دوسرے کے اعتبار سے اور دوسرے میں کامل تنافر تیسرے کے اعتبار سے تو آمیں کامل تنافر ہے دوسروں کی نظر سے پہلی مثال کی نظر سے تو کم درجے کا تنافر ہے۔اعتراض: ماتن نے ذکر کیا ہے کہ تنافر کا سبب ہے قرب مخارج حالانکہ علامہ نے تو اسے رد کیا ہے کہ قرب مخارج ثقل کا سبب نہیں بن سکتا تو ماتن اور شارح کے کلام میں تعارض ہے۔تو دفعیہ تعارض یہ ہے کہ ماقبل میں جو علامہ نے نفی کی ہے کہ قرب مخارج تنافر کا سبب نہیں ہیں تو وہ قاعدہ کلیہ کی نفی ہے یعنی یہ قاعدہ کلیہ نہیں کہ قرب مخارج ثقل کا سبب بنے باقی اس سے یہ تو ثابت نہیں ہوتا کہ قرب مخارج بالکل ہی تنافر کا سبب نہ بنے ہاں قاعدہ کلیہ نہیں باقی کبھی بنتا ہے کبھی نہیں بنتا یعنی وہاں پر سلبِ کلی ہے اور یہاں پر ایجاب جزی ان دونوں کے مابین کوئی منافی نہیں ہے۔

و لو قال فی تکریر الخ سے علامہ خود اعتراض کرتا ہے کہ اگر فی تکریر امدحہ ثقلا اسطرح عبارت بولتا تو بہت اچھا تھا۔

و بین المثالین الخ سے دوسرا فرق ذکر کرتا ہے دونوں مثالوں میں وہ یہ ہے کہ پہلی میں کامل تنافر ہے اوردوسری میں اس سے کم درجہ کااور تیسرا فرق یہ ہے کہ پہلی میں ثقل کاسبب صرف اجتماع کلمات ہے اوردوسری میں ثقل کا سبب ان کلمات کے حروف ہیں

۔اعتراض : امدحہ میں حروف کا اجتماع تو نہیں کیوں کہ (حا) اگرچہ حرف ہے لیکن (ہ) کب حرف ہے (ہ) ضمیر اسم ہے اس کے دو جواب ہیں۔ پہلا یہ کہ اس کو تغلیباً حرف کہدیا ۔زیادہ چونکہ حروف تھے اس لیے اسے بھی حرف کہدیا۔دوسرا جواب:(ہ) کی چونکہ حرف والی شکل ہے اس لیے اسے حرف کہدیا۔

و زعم بعضهم الخ سے بعض محققین نے تنافر کی اور وجہ ذکر کی تھی علامہ اسے رد کرتے ہیں ان کی ذکر کردہ وجہ یہ ہے کہ تنافر کی وجہ کلمات غیر تناسب کا جمع ہونا ہے۔ جیسے سطل قندیل مسجد کو حمامی کے ساتھ جمع کرنا یہ غیر مناسب ہے۔

و هو وهم الخ سے ان کا رد کرتے ہیں کہ یہ وہم ہے کہ لفظ زبان پر ثقیل ہوتا ہے کلمات غیر متناسبہ کے جمع ہونے سے اور ثقل علی اللسان ہوتو یہ مخل بالفصاحۃ کا سبب نہیں بلکہ یہ مخل بالبلاغۃ کا سبب ہے۔ حالانکہ بات ان اسباب کے بارے میں چل رہی ہے جو مخل الفصاحۃ ہیں نہ کہ مخل بالبلاغۃ

و التعقيدای کون الکلام الخ ماتن نے چونکہ تعقید کی تعریف کی تھی اس پر اعتراض ہے کہ یہ تعریف بالمبائن ہے کیوں کہ لایکون ظاهرة الدلالة علی المعنیٰ یہ کلام کی صفت ہے اور تعقید تو متکلم کی صفت ہوتی ہے کیونکہ معقد متکلم کی صفت ہے اس لیے تعقید کرنے والا تو متکلم ہوتا ہے اس کا علامہ نے

کون الکلام سے جواب دیا کہ تعقید مصدر ہے اور مصدر کبھی مبنی للفاعل ہوتا ہے اور کبھی مبنی للمفعول ہوتا ہے اگر مبنی للفاعل ہوتو متکلم کی صفت ہے اگر مبنی للمفعول ہوتو کلام کی صفت ہوتی ہے تو یہاں مصدر مبنی للمفعول ہے ۔یعنی معقد تو اب تعریف بالمبائن نہ ہوئی تو

ماتن نے تعریف کی تھی تعقید کی غیر ظاھرۃ الدلالۃ علی المعنیٰ المرادی ہو تو یہاں سے ماتن ایک اعتراض کا جواب دے گئے ۔وہ یہ کہ غرابت کی بھی یہی تعریف ہے کہ غیر ظاھرۃ الدلالۃ علی المعنیٰ تو غرابتہ اور تعقید کے درمیان فرق کیا ہوگا۔ اس کا جواب دے گئے کہ غرابتہ میں غیر ظاھرۃ الدلالۃ علی المعنیٰ موضوع لہ ہوتا ہے اور تعقید میں ظاھرۃ الدلالۃ علی المعنیٰ مرادی ہوتا ہے۔تو اب فرق ہو گیا۔

اعتراض :متشابہات اور اسی طرح مشکل مجمل کی معنیٰ مرادی پر دلالتہ ظاہر نہیں ہوتی تو پھر متشابہات جو قرآن کریم میں ہیں غیر فصیح ہوں گے۔

لخلل کہہ کر جواب دے دیا کہ وہ غیر ظاھرۃ الدلالۃ علی المعنیٰ المرادی ہو خلل کی وجہ سے اور متشابہات کی دلالتہ جو ظاہر نہیں ہوتی تو خلل کی وجہ سے بلکہ متکلم خود اپنی مراد کو مخفی رکھتا ہے تو پھر خلل کی صفت نکال دی کہ وہ خلل یا نظم میں ہوگا یا انتقال میں اگر خلل نظم میں ہو تو اسے تعقید لفظی کہتے ہیں اب خلل کی تعریف کرتے ہیں کہ الفاظوں کی ترتیب معانی کی ترتیب کے موافق نہ ہو مثلاً ایک لفظ مقدم کرنا تھا لیکن اس کو مؤخر کر دیا اور مؤخر کرنا تھا تو اسے مقدم کردیا ۔یا ذکر کرنا تھا تو اسے حذف کردیا اسم ظاہر لانا تھا تو ضمیر لے آئے جس سے معنیٰ مرادی کا سمجھنا مشکل ہو گیا۔

و ان کان ثابتاً الخ سے کہ تعقید لفظی تو ضعف تالیف میں داخل ہے۔پھر اسے الگ ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی ؟ جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ قوانین نحویہ کے موافق تو ہو مگر خلل فی النظم پھر بھی پایا جائے اس پر دلیل یہ ہے کہ خلل فی النظم بغیر ضعف تالیف کے بھی پایا جاتا ہے۔کیوں کہ ایسے کلمات جو کہ اپنی جگہ پر قوانین نحویہ کے موافق ہوں لیکن ان کو اگر

جمع کیا جائے تو خلل فی النظم پایا جاتا ہے۔

یجوز ان یکون اجتماع الخ سے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض وہ ہے کہ بعد میں اس نے کئی خلل فی النظم ذکر کئے ہیں۔حالانکہ تعقید لفظی کی مثال کے لیے ایک خلل فی النظم ہی کافی تھا جواب یہ کہ تعقید لفظی کلی مشکک ہے اس لیے شدت ضعف کو قبول کرتی ہے تو ایک خلل فی النظم کے ذکر سے مطلق تعقید لفظی آگئی اور دوسرے خلل فی النظم کے ذکر سے تعقید لفظی میں اور زیادتی ہوگئی ۔

فذکر ضعف التالیف الخ سے شارح زوزنی نے اعتراض کیا تھا تو علامہ اس کا جواب دیتے ہیں ۔اعتراض یہ تھا کہ تعقید لفظی تو داخل ہے ضعف تالیف میں پھر اسے علیحدہ ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ جواب یہ کہ تعقید لفظی ضعف تالیف میں داخل نہیں ہے۔کیونکہ اسی طرح ہوتا ہے کہ قوانین نحوی کے موافق تو ہو لیکن تعقید لفظی پائی جائے تو اب ان کے درمیان نسبت عام ،خاص من وجہ کی ہے ۔دو مادے افتراقی ایک مادہ اجتماعی ہے جس طرح(جاء نی احمد) بالتنوین یہاں ضعف تالیف تو ہے لیکن خلل فی النظم نہیں ہے اور خلل فی النظم نہ ہو اور ضعف تالیف بھی نہ ہو جیسا کہ اس شعر میں مذکور ہے ۔

لقول الفرزدق فی مدح خال هشام جو کہ فرزدق کا ہشام بن عبدالملک کے ماموں کی مداح میں ہے اور ماموں کا نام ابراہیم بن ہشام بن اسماعیل المخزومی ہے۔

شعر و ما مثله فی الناس الخ پہلے علامہ نے بتایا کہ ما مشابہ بالیس ہے حالانکہ فرزدق بنی تمیمی ہے اور بنی تمیمی تو (ما) کو غیر عاملہ مانتے ہیں ۔ایک تو یہ کہ اپنے مسلک کے خلاف کر گیا ہے یہ خلل فی النظم ہے تو اب معنی کرتا ہے کہ تمہیں کوئی مثل اس کی لوگوں میں

زندہ مملک ایسا مملک جو باپ اس کی ماں کا باپ ہے لہذا یہاں پر تین خلل فی النظم ہیں ۔پہلا تو یہ کہ بنوامہ مبتداء ہے اورابوہ اس کی خبر ہے ۔تو مبتداء اور خبر میں اجنبی کا فاصلہ یعنی حی کا فاصلہ آگیا ہے اور دوسرا خلل فی النظم یہ ہے کہ حی موصوف اور یقاربہ اس کی صفت ہے تو صفت اور موصوف کے درمیان بھی اجنبی کا فاصلہ ہے ۔یعنی ابوہ کا فاصلہ۔اور تیسرا خلل فی النظم یہ کہ حی مستثنیٰ منہ اور الا مملکاً مستثنیٰ ہے تو مستثنیٰ مستثنیٰ منہ پر مقدم نہیں ہوتا تو یہ تین خلل ہیں ۔

و الا فاالمختار البدل الخ سے اعتراض کا جواب ہے کہ الا مملکاً حی سے مستثنیٰ ہے لیکن کہا جا سکتا ہے کہ حی سے مستثنیٰ نہ ہو بلکہ اسکا مستثنیٰ منہ پہلے محذوف ہو اور مبدل منہ ہو۔الاملکا اس سے بدل ہو تو بدل مبدل منہ کا اعراب ایک ہوتا ہے ۔پھر مملک ہونا چاہیے تھا جب وہ اتنا فصیح تھا تو مختار کا خلاف کیوں کیا ہے۔تو معلوم ہوا کہ حی سے مستثنیٰ ہے اور قانون ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ سے مقدم ہوتا ہے ۔

فہذا التقدیم شائع االاستعمال الخ سے اسی شارح زوزنی کے اعتراض کا رد کرتے ہیں کہ تعقید لفظی تو ضعف تالیف میں ہے کیوں کہ اس میں قانون نحوی کی مخالفت ہے ۔جواب: یہ کہ یہ ترکیب قانون نحوی کے مطابق ہے حالانکہ اس میں تعقید لفظی تو پائی جاتی ہے تو معلوم ہوا خلل فی النظم میں داخل نہیں ۔

لکنہ اوجب زیادۃ فی التعقید الخ سے علامہ دو اعتراض کے جواب دیتے ہیں اعتراض یہ کہ مستثنیٰ کی تقدیم مستثنیٰ منہ پر نحویوں نے جائز قرار دی ہے پھر خلل فی النظم اس میں کس طرح پایا جائے گا؟ اعتراض یہ کہ چلو ہم مان لیتے ہیں کہ مستثنیٰ کی تقدیم مستثنیٰ منہ پر

نحویوں نے ناجائز رکھی ہے لیکن پہلے جو دو خلل ذکر کیے ہیں پھر ان کے ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ پہلے اعتراض کا جواب تو آگیا کہ جو نحویوں کے نزدیک جائز ہو تو اس میں بھی خلل فی النظم ہو سکتا ہے۔دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ تعقید لفظی کلی مشکک ہے یہ شدت ضعف کو قبول کرتی ہے تو اس میں جتنے خلل بھی تعقید لفظی میں ذکر کیے جائیں زیادتی ہوتی جائے گی اب یہاں پر اس شعر کی محققین نے دو ترکیبیں کی ہیں اور تیسری خود علامہ صاحب کی ہے۔تو پہلے لوگوں کی ترکیبیں ذکر کر کے رد کریں گے پھر اپنی ترکیب ذکر کریں گے

قیل مثله مبتداء الخ بعض محققین نے ترکیب کی ہے کہ (ما) تمیمیہ کے نزدیک غیر عاملہ ہے۔اور فرزدق تو تمیمی ہے تو پھر مثلہ مبتداء اور حی اسکی خبر ہے۔اور دوسرے بعض محققین نے حی مبتداء مثلہ کو اسکی خبر قرار دیا ہے۔(ما) اتفاقاً غیر عاملہ ہے کیوں کہ جب (ما) کی خبر مقدم ہو جائے تو پھر جو (ما) کو عاملہ سمجھتے ہیں ان کے نزدیک بھی (ما) کا عمل باطل ہو جاتا ہے تو علامہ ان کا رد کرتے ہیں۔

و کلا الوجھین الخ سے کہتے ہیں کہ یہ ترکیبیں غلط ہیں کیوں کہ اگر مثلہ مبتداء اور حی اسکی خبر ہو تو حی کی صفت ہے یقاربہ۔تو صفت قید ہوتی ہے موصوف کی تو پھر اسکا معنی ہوگا کہ مثل زندہ نہیں ہے۔مثل اس کی تو اسکا کوئی مطلب نہیں ہے۔اگر حی مبتداء ہو تو یقاربہ اس کی صفت ہے تو نفی مقید پر ہوگی۔زندہ نہیں مثل اس کی مثل ہے ان کی تو اس کا بھی کوئی مطلب نہیں تو علامہ صاحب خود

فالصحیح سے اس کی صحیح ترکیب ذکر کرتے ہیں کہ مثلہ (ما) کا اسم ہے اور فی

الناس (ما) کی خبر ہے اور حی بدل تو پہلے تین خلل نظم میں تھے اوراب چار ہوجائیں گے کہ بدل منہ کے درمیان بہت فاصلہ ہوجائے گا

اعتراض: بدل بھی تو مبدل منہ کی قید ہوتا ہے۔تو پھر وہی خرابی لازم آئے گی؟

جواب: بدل مبدل منہ سے بالذات بدل ہے۔تو معنی ہوگا کہ نہیں زندہ جو اس کی مثل ہو اسکی تو اب کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔

و اما فی الانتقال الخ اس کا عطف اما فی النظم پر ہے تو جس پر عطف ہوتو ماقبل والی عبارت ساتھ لگتی ہے کہ کلام (ظاھرۃ الدلالتہ علی المعنیٰ المرادی) نہ ہو خلل کی وجہ سے جو خلل فی الانتقال ہے اسکی تعریف یہ ہے کہ ذہن لغوی معنی سے مرادی معنی کی طرف انتقال نہ کرسکے یعنی انتقال میں خلل ہو۔

و ذلك الخلل انما یکون الخ سے ذکر کرتے ہیں کہ خلل کس سے پیدا ہوتا ہے کہ لوازم بعیدہ مراد لیے جائیں جو کہ بہت سے واسطوں کی طرف محتاج ہوں اورقرائن بھی مخفی ہوں۔

لا یراد اللوازم الخ اعتراض یہ کہا گیا کہ ایراد اس کا معنی ہے ذکر۔یہاں سے تو معلوم ہوا کہ کنایہ یہ ہے کہ ذکرہو لازم کا اور ملزوم مراد ہو۔ حالانکہ ماتن کے نزدیک کنایہ کی تعریف یہ ہے کہ ذکر ملزوم کااور ارادہ لازم کاتو اس نے ماتن کی مخالفت کیوں کی۔ جواب یہ ہے کہ ایراد کا معنی ذکر نہیں بلکہ ایراد کا معنی ہے وارد کرنا یعنی لوازم کومقصود میں وارد کرنا یعنی مقصود لازم ہوتو پھر ذکر ملزوم اور ارادہ لازم کا ہوگا۔ پھر اعتراض ہوا کہ وسائط کو جمع کے ساتھ لانے سے معلوم ہوا کہ تین واسطے کم از کم ضرور ہوں حالانکہ کبھی ایک واسطہ ہوتا ہے کبھی دو اور لوازم بھی جمع ہے اس سے

بھی معلوم ہوا کہ کم از کم تین لازم ہوں ۔حالانکہ دو بھی ہوتے ہیں اور ایک بھی اس کے دو جواب ہیں ایک ضعیف اور دوسرا قوی ۔ضعیف جواب تو یہ ہے کہ جمع پر الف، لام آ جائے ۔تو اسکی جمعیت باطل ہو جاتی ہے تو لوازم اور وسائط سے جنس لازم اور جنس وسائط مراد ہے ۔ ایک اور اعتراض ہے کہ ایسا صیغہ جو کثرت پر دلالت کرے اسے اس کی صفت کیوں لاتے ہو کیونکہ کثرت تو افراد کی صفت ہوتی ہے نہ کہ جنس کی تو پہلا جواب رد ہوا 2- قوی جواب یہ ہے کہ لوازم بھی جمع اور وسائط بھی جمع جب جمع کا جمع کے ساتھ مقابلہ آجائے تو تقسیم، احاد الی الا حاد ہوتی ہے جیسے رکب القوم دوابھم ۔قوم اپنے دابوں پر سوار ہوئی تو اسی طرح یہاں بھی ہرلازم کا ایک واسطہ ہوگا۔3 جواب: تقسیم احاد میں برابری شرط نہیں ہے۔جیسے باع القوم دوابھم قوم نے اپنے اپنے گھوڑوں کو فروخت کیا تو جس کے جتنے ہوں گے اتنے ہی فروخت کرے گا تو اسی طرح یہاں بھی لازم وملزوم کے لیے واسطے ہوں گے آگے کبھی ایک واسطہ ہوگا اور کبھی زیادہ ہوں گے جیسے فلاں کثیر راکھ والا ہے تو اس سے سخاوت والا معنی مراد ہوتا ہے کیوں کہ جس کے گھر میں راکھ زیادہ ہوتی ہے اس کے گھر آگ زیادہ جلتی ہے اور آگ اس کے گھر زیادہ جلتی ہے جس کے گھر زیادہ کھانے پکتے ہیں اور کھانے زیادہ پکنا مہمانوں کے آنے کی علامت ہے اور مہمان اس کے ہاں زیادہ آتے ہیں جو زیادہ سخی ہو اسی طرح فلاں کے اونٹوں کے بچے دبلے ہیں تو اس سے مراد یہ ہے کہ فلاں سخی ہے کیوں کہ بچے اس کے دبلے ہوتے ہیں جس کی ماؤں کا دودھ مہمانوں کے کام آتا ہے ۔

کقول الاخروھوعباس بن الاحنف شعر ساطلب بعدالدارالخ سے علامہ تعقید معنوی میں خلل فی الا نتقال کی مثال ذکر کرتے ہیں جیسے ساطلب اسکا معنی یہ ہے کہ عنقریب

یں طلب کروں گا دوری کو تم سے تا کہ تم قریب ہو جاؤ اور پائیں گی آنکھیں میری آنسوؤ
تا کہ خوش ہو جاؤ تو اب شعر میں دو کنایہ ہیں ۔ان میں ایک تو صحیح ہے لیکن دوسرا غلط۔ پہلا تو
یہ کہ سکب دموع کنایہ ہے غم وحزن سے اور یہ کنایہ صحیح ہے کیونکہ بکاء کنایہ ہے غم سے یعنی
بکاء بول کر غم مراد لیتے ہیں۔ اب اس پر اور دلیلیں دے رہے ہیں جیسے ابکانی واضحکنی یعنی غم
دیا مجھے اور ہنسایا ہے مجھے اسی طرح ایک شعر یہ بھی ہے۔

شعر: ابکانی الدھر الخ یعنی غم دیا ہے مجھے زمانے نے اور بسا اوقات ہنساتا ہے مجھے زمانہ اس چیز کے ساتھ کہ راضی کرتا ہے۔

و لکنہ اخطأ فی الکنایہ الخ سے دوسرا کنایہ ذکر کرتے ہیں کہ شاعر نے جمود عین کو کنایہ بنایا ہے خوشی سے اور یہ ٹھیک نہیں کہ اس کنایہ میں تعقید لغوی ہے اب

فان الانتقال سے ماتن دلیل دیتے ہیں کہ اس کنایہ میں اس نے خطا کیوں کی ہے اس لیے کہ جمود عین کا معنی ہوتا ہے کہ مقام تو ہو غم کا لیکن آنسوؤں نہ آئیں یعنی غم کے موقع پر آنسوؤں کا نہ آنا پھر اس سے مراد تو غم ہوگا خوشی اور مسرت کس طرح ہو سکتی ہے۔اب اس پر دلیل پیش کرتے ہیں کہ اس کے ساتھ دعا نہیں کی جاتی اگر اس سے مسرت مراد ہوتی تو پھر اس کے ساتھ دعا دیتے ۔

و لھذا لا یصح حالانکہ اس طرح کوئی نہیں کہتا کہ لازالت عینک جامدۃ بلکہ اس طرح کہتے ہیں لا ابکی اللہ عینک معلوم ہوا کہ جمود سے مراد خوشی نہیں ہوتی اور عدم بکاء سے مراد خوشی ہوتی ہے اس لیے کہ اس کے ساتھ دعا بھی دی جاتی ہے اسی طرح

و یقال سنة جماد اس وقت کہتے ہیں کہ سال تو بارش کا ہو لیکن بارش نہ آئے اور ناقتہ جماد

اس وقت بولا جاتا ہے کہ اونٹنی بچہ والی ہو مگر دودھ نہ دے اگر بچہ والی نہ ہو اور دودھ نہ دے تو اس مقام پر یہ نہیں بولتے تو مطلب یہ ہوا کہ جمود کہتے ہیں کہ رونے کا وقت ہو اور آنسو نہ آئیں یعنی بخل کیا جائے تو بخل کا اصل معنی یہی ہے کہ مقام تو چیز کے استعمال کا ہے لیکن استعمال نہ کیا جائے

قال الحماسی اور اسی طرح حماسی کا قول نقل کرتا ہے اور حماسی اسے کہتے ہیں جس کے استاتذہ دیوان حماسہ میں ہوں۔ کیونکہ سارا دیوان حماسہ ایک ہی آدمی کا نہیں۔ شعر: الاان عینالم تجدالخ خبردار، تحقیق آنکھ ایسی آنکھ جو سخاوت کرے دن واسطہ کے اوپر تیرے اور سخاوت جو کرے ساتھ جاری کرنے آنسو کے وہ آنکھ کیا ہے۔ جو ہمیشہ ہی جمود رہے یعنی ہمیشہ اسے غم لاحق رہیں یعنی آنسو نہ آئیں

فان قیل استعمال الخ بعض لوگوں نے اس شعر کی تصحیح کی تھی اور جواب دیا تھا علامہ اسے رد کرتے ہیں وہ یہ کہ انہوں نے کہا کہ جمود کا معنی ہے غمی کے مقام پر نہ رونا لیکن ہم جمود کو غم والے معنی سے مجرد کیا جا سکتا ہے اور اس سے مطلقاً رونا مراد لیتے ہیں یعنی مطلق سے مراد مقید لیتے ہیں تو پھر مطلق نہ رونا یہ تو کنایہ ہوسکتا ہے مسرت سے پھر نہ رونے سے مراد لیتے ہیں مسرت تو اب کوئی خرابی نہ ہوئی یہ تھا جواب شاعر کی طرف سے جو کسی نے دیا تھا تو اب

قلنا هذا انما یکفی الخ سے علامہ جواب دیتے ہیں کہ اگر جمود سے مطلق جمود مراد لو تو پھر اس سے مراد مسرت لو تو پھر یہی ہوگا کہ اس سے کلام صحیح ہو جائے گا لیکن شعر تو پھر بھی تعقید معنوی سے نہیں نکلتا کیونکہ اس میں بھی بہت مسافت طے کرنی پڑتی ہے کہ پہلے مقید سے مطلق مراد مقید لیا جائے پھر مطلق سے مراد لیا جائے یعنی خوشی کے مقام پر نہ رونا

یہ بھی مقید ہے اس توجہ سے کلام کی درستگی تو ہو جائے گی لیکن تعقید معنوی سے پھر بھی چھوٹکارہ نہیں ہوگا۔علامہ کی مراد بھی یہی تھی کہ بہت سی مسافت طے کرنی پڑتی ہے یہ کوئی غلط تو نہیں تھااور علامہ بھی یہی کہتا ہے کہ تعقید لفظی سے خالی نہیں ہے۔

فالکلام الخالی عن التعقید المعنوی الخ سے ذکر کرتے ہیں کہ پھر جو تعقید لفظی سے خالی ہو وہ کونسا کلام ہوتا ہے۔جواب دیا کہ وہ کلام ہوتاہے کہ متکلم کلام کو جونہی ختم کرے تو سامع کا ذہن معنی مرادی تک پہنچ جائے۔

ای النصب بالرفع و ھو الروایة الصحیحته الخ اب تسکب میں یا تو رفع پڑھا جائے گا یا نصب تو رفع پڑھنا اولیٰ ہے کیونکہ ایک تو رفع پڑھنے سے معنی صحیح ہو جاتا ہے اسلاف سے بھی یہی رفع والی قرات سنی گئی ہے اور شیخ کے کلام میں بھی رفع والی حالت ہے اور نصب تو وہم ہے کیونکہ اگر نصب ہوتی پھر یا عطف ہوگا۔(لتقربوا) پر یا کہ بُعد پر اگر عطف ہو(لتقربوا) پر تو پھر دونوں طلب کی علتیں بنیں گیں۔یعنی عنقریب میں طلب کروں گا بُعد دارکوتم سے تا کہ تم قریب ہو جاؤ اور قرب سے تو خوشی آئے گی اور عنقریب میں طلب کروں گاتم سے بُعد دارکو تا کہ پلٹیں میری آنکھیں آنسوکو تو یہ غمی ہوگی تو پھر خوشی اور غمی دونوں جمع نہیں ہوسکتیں اور اگر عطف ہو بُعد پر تو پھر معنیٰ ہوگا کہ میں عنقریب تم سے طلب کروں گا بُعد کو اور طلب کروں گا ۔بہانا آنسو کا حالانکہ آنسو کا بہانا تو اختیاری نہیں ہوتا بلکہ جدائی ہو تو خود بخود آنسو بہتے ہیں۔

و اما الکلام الذی لیس لہ معنیٰ ثان الخ سے علامہ ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں جس میں معنی اول سے ثانی کی طرف انتقال ظاہر ہوتو پھر معلوم ہوا کہ تعقید معنوی سے خالی

وہ کلام ہوگا جس کا معنی اولی بھی ہو اور دوسرا بھی ہو اور جس کا معنی صرف لغوی ہو اور ثانی معنی نہ ہو تو پھر وہ تعقید معنوی سے خالی نہ ہوگی حالانکہ اسے کلام معقد نہیں کہتے ۔ جواب: یہ ہے کہ جس کا ایک معنی ہے جو کہ مرادی بھی ہے اور لغوی بھی تو وہ درجہ اعتبار سے ساقط ہے اور بلغاء اس کا اعتبار نہیں کرتے یعنی وہ اسے نہ معقد کہتے ہیں اور نہ غیر معقد ۔

و معنی البیت ان عادۃ الخ اب یہاں سے علامہ صاحب بتاتے ہیں کہ پھر شعر کا کیا معنی ہوگا ایک معنی تو بعض محققین نے کیا اور دوسرا خود علامہ نے ۔ان کے معنی کو رد کر کے پھر اپنا معنی ذکر کریں گے۔محققین نے معنی یہ کیا کہ زمانہ میں لوگوں کی عادت ہے کہ انسان کو مطلوب کی نقیض دیتے ہیں تو میں بھی قرب اور سرور طلب کرتا ہوں تو زمانہ نے مجھے اس کی نقیض فراق وحزن دیا اب میں بُعد و فراق طلب کروں گا اور زمانہ نے چونکہ مطلوب کی نقیض دینی ہے تو وہ مجھے قرب و سرور دے گا۔یہ تشریح اس وقت ہوگی وقت تھا کہ جب تسکب پر نصب پڑھی جائے اور عطف (بُعد الدار) پر ہو اور اگر رفع پڑھی جائے تو اس وقت معنی ہوگا کہ میں غم ناک ہوتا ہوں تا کہ مستقبل میں سرور حاصل کروں

لکنہ الخ سے اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض: یہ کہ زمانہ تو مطلوب کی نقیض دیتا ہے تو تسکب کا عطف ہے ساطلب پر تو اس میں طلب تو ہوگی ہی نہیں تو پھر اس کو سرور کس طرح حاصل ہوگا کیونکہ زمانہ نقیض مطلوب دیتا ہے؟ جواب: یہ ہے کہ یہ رونے کو لازم پکڑے گا اور ہر وقت روتا ہی رہے گا تو زمانہ سمجھے گا کہ یہی اس کا مطلوب ہے تو زمانہ چونکہ نقیض مطلوب دیتا ہے تو اس کے بدلے میں مجھے سرور دے گا تو کہتا ہے کہ

لا یخفی ما فیہ من التکلف الخ سے علامہ صاحب رد کرتے ہیں کہ یہ معنی ٹھیک نہیں

کیونکہ زمانہ جو نقیض دیتا ہے مطلوب کی جو فی الواقع ہے نہ کہ مطلوب ظاہر کی تو جب یہ بُعد دار طلب کرے گا اور روئے گا تو فی الواقع تو اس کا مطلوب ہے سرور اور قرب اگرچہ ظاہرا اس کا مطلوب نہیں ہے تو زمانہ اسے حزن ہی دے گا کیونکہ اسے معلوم ھے کہ اسکا مطلوب فی الواقع سرور اور وصال ہے

و الصحیح اذا اراد بطلب الفراق الخ سے علامہ صاحب خود معنی ذکر کر رہے ھیں کہ جب میں فراق طلب کروں گا یعنی اپنے آپکو فراق کا عادی کروں گا تو جب فراق ہوا تو مجھ پر رنج وغم اور تکلیفیں آئیں گی اور انکو برداشت کروں گا تو غم اور تکلیفیں غیر متناہی تو نہیں بلکہ متناہی ھیں کیونکہ جسکی ابتدا ہوتی ھے تو اسکی انتہا بھی ہوتی ہے تو جب غم و تکلیف متناہی ہوئے تو آخر ختم ہوں گے ان مع العسر یسرا کے تحت پھر مجھے ہمیشہ کے لیے خوشی نصیب ہو گی ۔ کیونکہ تکلیف میں نے سب برداشت کر لی ہیں تو پھر محبوب کا وصال ہو گا تو اس صورت میں سا طلب میں (سین) تاکید کے لیے ہو گی جیسے سنکتب ما قالوا کیونکہ فرشتے تو اسی وقت لکھ لیتے ہیں آگے تو نہیں لکھتے ۔

قیل فصاحتہ الکلام خلوصہ مما ذکر الخ تو پہلے فصاحۃ فی الکلام کی تعریف کی تھی کہ تین چیزوں سے خالی ہو اور فصاحۃ بھی اس میں پائی جائے تو تعقید کی دو قسمیں ہیں معنوی اور لفظی تو پھر یہ مطلب ہو گا کہ فصاحت فی الکلام یہ ھے کہ کلام چار چیزوں سے خالی ہو اور پانچویں چیز اس میں یہ پائی جائے پھر جیسے فصاحت فی المفرد میں اختلاف ذکر کیا تھا اسی طرح اب یہاں سے فصاحت فی الکلام میں بھی اختلاف ذکر کرتے ھیں ۔ چنانچہ فرمایا کہ بعض محققین نے کہا ہے کہ فصاحت فی الکلام یہ ہے کہ مذکورہ بالا چیزوں سے بھی خالی ہو اور کثرہ

تکرار اور تتابع اضافات سے بھی کلام خالی ہو باقی شارح نے (فصاحت الکلام) نکال کر بتا دیا کہ ۔

قیل و من کثرۃ التکرار کا عطف (من ضعف تالیف) پر ہے ۔ اور ما قبل والی عبارت ساتھ لگے گی پھر یہ معنی ہو گا کہ فصاحت فی الکلام یہ ہے کہ جو ما ذکر سے بھی خالی ہو اور کثرۃ تکرار اور تتابع اضافات سے بھی خالی ہو

و ھو ذکر الشئی مرۃً الخ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا وہ اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے کثرۃ تکرار کی مثال دی ہے

لھا ،منھا، علیھا شواھد اس مثال میں تو تعدد بھی نہیں پایا جاتا کہ کثرۃ تکرار ہو کیونکہ تکرار اسے کہتے ھیں کہ ایک دفعہ شئے کو ذکر کیا جائے پھر دوبارہ اسی شئے کو ذکر کیا جائے پھر یہ مجموعہ دونوں کا ایک تکرار ہوگا پھر اسے دوبارہ دونوں چیزوں کا ذکر ہو تو دو دفعہ تکرار ہو گا یہ تعدد کہلاتا ہے پھر تیسری دفعہ دونوں چیزوں کا ذکر ہو گا تو پھر کثرۃ تکرار ہو گا مطلب یہ ہے کہ چاروں مرتبہ ذکر ہو تو تعدد اور پانچویں دفعہ شئے کے ذکر کرنے سے کثرۃ تکرار کا وجود ہوگا تو یہاں شعر میں تو تین دفعہ (ہا) کا ذکر ہے لہذا یہ تو تعدد ہی نہیں کثرۃ تکرار کیسے ہو گی اس کا شارح نے جواب دیا کہ ۔تمہارے اعتراض کی ساری مدار اس پر ہے کہ تکرار کا معنی یہ کہ ایک دفعہ شئے کا ذکر اور پھر دوبارہ اسی شئے کا ذکر ہو تو دونوں چیزوں کے مجموعہ سے تکرار آئے گا حالانکہ تکرار کا یہ مطلب نہیں بلکہ تکرار کا معنی یہ ہے کہ ایک دفعہ شئے کا ذکر کیا جائے پھر اسی شئے کا دوبارہ ذکر کیا جائے تو پھر یہ دوسری دفعہ جس شئے کا ذکر ہے یہ تکرار ہے پھر جب تیسری دفعہ شئے کا ذکر ہو تو پھر تعدد تکرار تو یہاں مثال میں تعدد ہے ۔باقی کثرۃ کا معنی

یہاں مافوق الواحد مراد ہے یعنی کثرۃ کا معنی تعدد ہے تو اس مثال میں تعدد تکرار ہے۔ بعد میں متن میں کقولہٖ تھا اس سے یہ پتہ نہیں چلتا تھا کہ یہ مثال کس کی ہے تو شارح نے بتایا کہ یہ مثال کثرت تکرار کی ہے باقی شعر کی طرف اگرچہ اضمار قبل الذکر جائز ہے۔لیکن علامہ نے کقولہ کی ضمیر کا مرجع ذکر کر دیا کہ یہ شعر ابوالطیب کا ہے۔تو ماتن نے شعر کا دوسرا مصرعہ ذکر کیا تھا شارح نے پہلا مصرعہ ذکر کردیا۔کہ یہ شاعر گھوڑی کی تعریف میں کہتا ہے کہ

تسعدنی فی غمرۃ بعد غمرۃ اور دوسرا مصرعہ یہ ہے کہ سبوح لھا ،منھا ،علیھا شواہد تو

پہلے مصرعہ کا ترجمہ یہ ہے کہ مدد کرتی ہے وہ گھوڑی ایک غمرۃ کے اندر بعد دوسرے غمرہ کے ۔باقی شارح نے غمرہ کا معنی کیا ہے کہ غمرۃ اس پانی کو کہتے ہیں جو بندہ کو ڈھانپ لے لیکن یہاں یہ مراد ہے کہ گھوڑی مجھے تکلیف کے وقت مدد دیتی ہے باقی سبوح یہ فاعل ہے ۔تسعدنی کا اور شارح نے بتایا کہ سبوح کا معنیٰ ہے پانی میں تیرنا لیکن یہاں گھوڑی کی تیز دوڑ مراد ہے۔

قولہ سبوح سے اعتراض یہ ہے کہ سبوح جب تسعدنی کا فاعل ہے۔تو فعل تسعدنی مؤنث ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ گھوڑی کی تعریف کرتا ہے۔سبوح مؤنث ہونا چاہیے تھا تو سبوح کیوں کہا؟ جواب یہ ہے کہ سبوح میں مذکر و مؤنث دونوں برابر ہوتے ہیں تو یہاں سبوح سے مراد اچھی رفتار کا گھوڑا ہے جو اس طرح چلتا ہو کہ سوار کو نہ تھکائے اور اس طرح آرام سے چلتا ہو جیسے پانی میں چلتا ہو پھر اسے اس وقت سبوح کہتے ہیں۔باقی شارح نے ترکیب ذکر کی تھی کہ یہ صفت ہے سبوح کی اور منھا حال ہے شواہد سے اور علیھا شواہد کے متعلق ہے اس درسرے مصرعہ کا معنی یوں کریں گے کہ ایسا سبوح واسطے اس سبوح کے شواہد

ہیں حال ہونے شواہد کے۔باقی ۔یہاں مطول کے نسخوں میں غلطی ہے تو صحیح یہ ہے کہ یہاں دو دفعہ شواہد کا پے درپے لفظ ہے ۔پہلی دفعہ جو شواہد ہے۔یہ شواہد متن میں نہیں ہے پھر اس کے بعد جو متصل شواہد ہے وہ متن میں ہے ۔باقی شارح نے یہ بتایا کہ شواہد یہ فاعل ہے ۔لھا کا اب یہ کہ ظروف عمل تب کرتے ہیں جب کسی پر اعتماد ہو تو بتایا کہ اس کا بھی موصوف پر اعتماد ہے باقی یہ کہ ضمیر مؤنث کی ساری سبوح کی طرف راجح ہیں۔

یعنی ان لھا الخ سے مراد اس شعر کا مطلب بیان کیا کہ ایسا سبوح کہ اس کے شواہد جو شواہد اس سبوح کے اس سبوح سے ہیں اور سبوح پر ہیں تو مطلب یہ ہے کہ گھوڑی تو غیر کی وجہ سے حسین ہوتی ہیں کہ اس پر معزز آدمی سوار ہے۔اس لیے حسین لگتی ہے اورکئی خود فی نفسہ خوبصورت ہوتی ہیں کہ یہ گھوڑی ایسی ہے کہ خود فی نفسہ خود خوبصورت ہے کہ اس کی اپنی ذات میں ایسی علامتیں ہیں کہ اس کی خوب صورتی پر دال ہیں اور اس کے حسن میں غیر کو دخل نہیں ہے۔ بعد میں ماتن نے

قولہ حمامتہ جرعی الخ کہا تھا شارح نے بتایا کہ یہ بعد والاشعر تتابع اضافات کی مثال ہے اور قولہ کی ضمیر (ہ) کا مرجع بتایا کہ یہ شعر ابن بابک کا ہے اور شعر کا ماتن نے پہلا مصرعہ ذکر کیا ہے وہ یہ کہ حمامتہ جرعی حومتہ الجندل اسجعی ۔ حمامہ منادیٰ مضاف ہونے کی بنا پر مفتوح ہے تو اب اس شعر میں حمامتہ کی اضافت ہے جرعیٰ کی طرف اور جرعیٰ کی اضافت ہے حومتہ کی طرف اور حومتہ کی اضافت ہے جندل کی طرف اس طرح اس شعر میں تتابع اضافت ہے ۔ باقی جرعیٰ ریتلی اور ہموار زمین جس میں پیداوار نہ ہو اور شارح نے بتایا کہ جرعیٰ تانیث ہے اجرع کی پھر اعتراض ہوا؟ اعتراض یہ ہے کہ افعل کی تانیث تو فعلاء سے آتی ہے

تو جرعاء (الف ممدودہ) کے ساتھ کہنا تھا۔ جرعی (الف مقصورہ) کے ساتھ کیوں کہا ؟

جواب یہ ہے کہ ضرورت شعری کی وجہ سے جرعی کہا اور حومتہ اونچی زمین یعنی ٹیلے کو کہتے ہیں اور جندل پتھریلی زمین کو کہتے ہیں اور اسجع (سجع) سے ہے تو سجع کبوتری یا جو کبوتری کی طرح پرندے ہیں جن کی آواز نرم ہوتو اس نرم آواز کو سجع کہتے ہیں۔ لہذا سارے مصرعے کا معنی یہ ہوگا کہ اے ریتلی اونچی پتھریلی زمین کی کبوتری تُو گیت گا۔ باقی شارح نے تمامہ سے شعر کا دوسرا مصرعہ ذکر کردیا۔ اور اس شعر میں بعض محققین کو غلطی ہوئی تھی تو شارح نے (کذافی الصحاح) کا لفظ نکال کر ان کے رد کی طرف اشارہ سے دوسرا مصرعہ یہ ہے کہ فانت بمرأی من سعاد ومسمع ۔ یہ دوسرا مصرعہ پہلے کی علت ہے اس لیے کہ تُو ایسی جگہ موجود ہے جہاں سے سعاد تجھے دیکھتی ہے اور تیری آواز کو سنتی ہے اس میں اختلاف ہے کہ مرأی اور مسمع والے محاورے کے بعد جس کلمے پر (من) آتا ہے تو وہ (من) کا مدخول مفعول ہوتا ہے یا فاعل ۔ بعض نے کہا کہ (من) کا مدخول مفعول ہوتا ہے تو پھر وہ اس شعر کا معنی کریں گے کہ اے کبوتری تُو بول کیونکہ تُو ساتھ جگہ دیکھنے سعاد کے ہے یعنی تُو سعاد کو دیکھ رہی ہے اور ساتھ جگہ سعاد کے سننے کے ہے یعنی تُو سعاد کی باتیں سن رہی ہے۔ شارح نے رد کی طرف اشارہ کر دیا کہ مذکورہ بالا تقریر سے یہ مطلب ہوگا کہ اے کبوتری تُو ایسی جگہ ہے کہ سعاد کی باتیں سن رہی ہے اور تُو سعاد کو دیکھ رہی ہے تو پھر یہ کہنے کا کیا مطلب ہے کہ اے کبوتری تُو بھی بول کیونکہ سعاد بھی اگر بول رہی ہو اور پھر کبوتری بھی بولے یہ تو شور ہوجائے گا اس صورت میں شاعر پر واجب تھا کہ اسکتی یا اسمعی کہتا لہذا (من) کا مدخول فاعل ہوگا او معنی یہ ہوگا کہ اے کبوتری تُو ایسی جگہ پر ہے کہ سعاد تجھے دیکھ رہی ہے اور تیری باتیں سعاد سن

رہی ہے اس لیے تُو بول تاکہ سعاد خوش ہوجائے ۔سعاد لیلیٰ کی طرح محبوبہ کا نام ہے ۔باقی شارح نے اس پر محاورہ بھی پیش کر دیا کہ مسمع اور مرأی والے محاورے کے بعد (من) کا مدخول فاعل ہوتا ہے نہ کہ مفعول ۔وہ اس طرح اہل عرب کہتے ہیں کہ فلان بمرأی منی یہ تب کہتے ہیں کہ متکلم فلاں کو دیکھ رہا ہو اور اسی طرح فلان بمسمع منی یہ تب کہتے ہیں کہ متکلم فلاں کی بات کو سن رہا ہو

فیہ نظرالخ پہلے قیل سے بعض لوگوں کے مذہب کو بیان کیا گیا تھا کہ فصاحت فی الکلام کو پہلی چار چیزوں کے علاوہ کثرت تکرار، تتابع اضافات سے بھی خالی ہونا ضروری ہے اب ماتن نے ان کارد کر دیا کہ اس میں نظر ہے ۔باقی یہی اعتراض ماتن نے اپنی کتاب ایضاح میں بھی ذکر کیا ہے تو اب شارح ذکر کرتا ہے کہ نظر اور اعتراض کیا ہے؟ تو یہ کہتا ہے کہ وہ یہ ہے کہ کثرت تکرار اور تتابع اضافات کی وجہ سے لفظ یا تو زبان پر ثقیل ہوگا یا نہیں۔اگر ان کی وجہ سے لفظ زبان پر ثقیل ہوجائے تو پھر یہ تنافر کلمات میں داخل ہے تو جب کلام تنافر کلمات سے خالی ہوگا تو پھر کثرت تکرار اور تتابع اضافات سے بھی خالی ہوگا ۔پھر علیحدہ ذکر کرنے کا کیا مطلب ہے ۔اگر ان کی وجہ سے لفظ زبان پر ثقیل نہیں ہوتا تو پھر یہ مخل بالفصاحۃ نہیں۔جب یہ مخل بالفصاحۃ نہیں تو پھر ان سے خالی ہونا کوئی ضروری نہیں ۔کیونکہ خالی ہونا تو ان سے ضروری ہوتا ہے جو مخل بالفصاحۃ ہوں۔

کیف وقد قال النبیﷺالخ ماتن نے ایضاح میں اس پر دلیل دی تھی کہ مطلقاً کثرت تکرار اور تتابع اضافات مخل بالفصاحت نہیں ہیں بلکہ ان کی وجہ سے زبان پر لفظ ثقیل ہوجائے تو پھر مخل بالفصاحۃ ہیں ۔والا فلا تو دلیل یہ ہے کہ حدیث پاک میں ہے کہ

الکریم ابن الکریم الخ یعنی حضورﷺ نے فرمایا اگر تم نے ایسا بندہ تلاش کرنا ہو جو کہ خود بھی کریم اور اس کا باپ دادا بھی کریم اور پردادا بھی کریم ہو تو پھر وہ بندے یوسف علیہ السلام ہیں ۔خود بھی کریم ہیں ان کے باپ دادا پردادا سب کریم ہیں تو اب دیکھو کہ یہاں ایک تو کثرت تکرار ہے الکریم کا بھی اور ابن ، کا بھی اور تتابع اضافات بھی ہے ۔کہ ابن کریم کی طرف مضاف ہے ۔پھر ابن کریم کی طرف مضاف ہے ۔اور پھر ابن کریم کی طرف مضاف ہے اگر کثرت تکرار اور تتابع اضافات مطلقاً مخل بالفصاحۃ ہوتے تو پھر یہ حدیث غیر فصیح ہوگی حالانکہ حضورﷺ سے غیر فصیح کلام کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا ۔

قال الشیخ عبدالقاھرالخ یہ عبارت بھی ماتن نے اسی طرح آخر تک ایضاح میں ذکر کی تھی تو یہ عبارت ماقبل کی تائید ہے کہ مطلقاً کثرت تکرار اور تتابع اضافات مخل بالفصاحۃ نہیں بلکہ تب مخل بالفصاحۃ ہیں کہ جب ان کی وجہ سے لفظ زبان پر ثقیل ہو اور دوسرا یہ کہ بعد ماتن پر تین اعتراضات ہیں ان کے جوابات کی تمہید بھی ہے ۔تائید اس طرح کہ شیخ نے کہا ہے کہ صاحب جس کا نام اسماعیل بن عباد ہے اور عبدالقاھر کے استاذ ہیں انہوں نے کہا کہ اضافات متداخلہ یعنی پے در پے اضافتوں سے بچو۔کیونکہ یہ اچھی نہیں ہوتیں تو اس سے پتہ چلا کہ تتابع اضافات کا ہونا کبھی مخل بالفصاحۃ ہوتا ہے اور یہ بھی صاحب نے کہا کہ اضافات متداخلہ ہجو میں استعمال ہوتی ہیں کیونکہ ہجو بھی بری چیز ہے اور یہ اضافات متداخلہ بھی بری چیز ہیں تو پھر ان سے ذم کرنا گویا ذم میں مبالغہ کرنا ہے جیسا کہ علی بن حمزہ کی ہجو اور ذم میں کسی نے کہا کہ یا علی بن حمزۃ بن عمارہ ۔انت واللہ ثلجۃ فی خیارہ یعنی اے علی بن حمزہ بن عمارہ اللہ تعالیٰ کی قسم تو برف ہے ککڑی میں۔ مطلب یہ ہے کہ تم ٹھنڈی ککڑی کی طرح ہو

یعنی بہت بے غیرت ہو کیونکہ ککڑی ویسے بھی ٹھنڈی ہوتی ہے اور جب اس میں برف ہو تو اور بھی ٹھنڈی ہو جاتی ہے۔ اصل میں کہنا تو یہ تھا کہ ککڑی برف کے اندر لیکن مبالغہ کے لیے کہا کہ ککڑی جب برف میں ہو تو مطلب یہ ہو گیا کہ تم بہت ٹھنڈے ہو یعنی بہت بے غیرت ہو اور بزدل ہو اب اس شعر میں ابن کی اضافت ہے حمزہ کی طرف اور پھر ابن کی اضافت ہے عمارہ کی طرف تو یہ ذم میں تتابع اضافات ہے۔اس کے بعد پھر شیخ عبدالقاھر نے کہا کہ اس یعنی تتابع اضافات کے ثقل میں کوئی شک نہیں اکثر طور پر تتابع اضافات میں ثقل ہوتا ہے۔

لکنہ اذا سلم الخ سے بتایا کہ شیخ نے کہا ہے کہ اگر تتابع اضافات استکراہ سے سالم ہو یعنی طبیعت اس کو نہ سمجھے تو پھر یہ الٹا خوبصورت ہے اس سے پتہ چلا کہ تتابع اضافات اور کثرت تکرار کبھی مخل بالفصاحۃ نہیں ہوتے اور (کقولہ) سے شیخ نے پھر اس کی مثال دی کہ کبھی مخل بالفصاحۃ نہیں ہوتے ۔جیسے کہ فظلت تدیرالکاس ایدی جاذر۔ عتاق دنانیرالوجوہ ملاح تو شاعر نے اس شعر میں عورتوں کی تعریف کی جسکا معنی یہ ہے کہ پس ہو گئیں وہ عورتیں کہ پھیرتی تھیں پیالے ہاتھ جاذر کے (جاذر جوذر کی جمع ہے اور جوذر جنگلی گائے کو کہتے ہیں) اور یہاں عورتوں کو جنگلی گائے کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے ۔دوسرے مصرعے کا معنی ہے کہ خوب صورت سونے کے چہرے والی اور ملیح ۔ خوب صورت عورت کو تشبیہ دی وحشی گائے کے ساتھ یعنی بہت ناز نین تھیں۔جن کی میں نے دعوت کی تھی ۔یہاں سے ثابت ہوا کہ اس میں تتابع اضافات ہے عتاق کی اضافت ہے دنانیر کی طرف اور دنانیر کی اضافت ہے وجوہ کی طرف تو باوجود تتابع اضافات کے یہ کلام فصیح ہے اور ملیح ہے۔تو پتہ چلا کہ تتابع اضافات کبھی

مخل بالفصاحۃ نہیں ہوتے ۔یہاں تک ایضاح کی عبارت ختم۔

و منه الاطراد المذکور الخ منہ کی (ہ) ضمیر کا مرجع حسین ہے ۔شارح نے بتایا کہ جیسا کہ یہ تتابع اضافات کبھی ملیح ہوتا ہے اسی طرح اطراد میں بھی تتابع اضافات ملیح ہوتا ہے ۔باقی اطرا د اسے کہتے ہیں کہ کسی کی تعریف اس طرح کرنی کہ اس کے باپ ،دادا، پردادا ،کو اس ترتیب سے ذکر کریں جیسے کہ وہ موجود تھے جیسے اس کی مثال

بعطاء ابن الحارث بن شهاب الخ تو اب یہاں ابن کی اضافت ہے حارث کی طرف اور پھر ابن مضاف ہے شہاب کی طرف تو یہ تتابع اضافات مخل بالفصاحت نہیں ہے۔

و ما اورده المصنف الخ شارح کہتے ہیں کہ ماتن نے جو ایضاح میں متن کی بات نقل کی ہے اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ماتن نے یہ سمجھا کہ تتابع اضافات سے کلام کا خالی ہونا ان محققین کے نزدیک ضروری ہے تو تتابع اضافات سے عام مراد لیتے ہیں مترتبہ ہوں یا غیر مترتبہ ہوں۔مترتبہ کا مطلب ہے کہ مضافوں کے درمیان کوئی اور شی نہ ہو جیسا کہ پہلے شعر میں یعنی حمامتہ جرعی والے شعر میں اضافتوں کے درمیان کوئی اور چیز نہیں ہے اور غیر مترتبہ اسے کہتے ہیں کہ مضافوں کے درمیان کوئی اور شئے ہو جیسے کہ حدیث پاک میں ہے کہ ابن کی اضافت کریم کی طرف اور کریم جو کہ مضاف الیہ ہے یہ درمیان میں آگیا اور پھر آگے ابن کریم کی طرف مضاف ہے کیونکہ اگر تتابع اضافات سے عام مراد نہ ہو تو پھر شارح نے جو (فیہ نظر) کے تحت جو حدیث دلیل کے طور پر پیش کی ہے اس میں تو اضافات غیر مترتبہ ہیں۔تو پھر (قیل) والوں کا رد کیسے ہوگا لہذا ماتن کے نزدیک تتابع اضافات سے عام مراد ہے کہ مترتبہ ہوں یا غیر مترتبہ اور دوسری بات ماتن کی عبارت سے (جو کہ

ماتن نے ایضاح میں نقل کی ہے) یہ سمجھ آتی ہے کہ ماتن نے اس حدیث کو کثرت تکرار اور تتابع اضافات دونوں کی مثال بنایا ہے۔اگر دونوں کی مثال نہ ہوتو پھر (قیل) والوں کا اس سے رد نہیں ہوسکتا حالانکہ یہ حدیث دونوں کے رد کی دلیل ہے کہ اس مثال میں کثرت تکرار بھی ہے اور تتابع اضافات بھی ہے اور فصیح بھی ہے۔

و انه اراد الخ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا۔ماتن نے شیخ کی عبارت سے اس پر تائید پیش کی ہے کہ کثرت تکرار اور تتابع اضافات کبھی مخل بالفصاحۃ ہوتے ہیں اور کبھی نہیں۔تو تتابع اضافات مخل بالفصاحۃ نہ ہونے کی تم نے مثال دی عتاق دنانیرالوجوہ الخ تو اس میں دو اضافتیں ہیں۔اضافات تو نہیں لہذا یہ اگر مخل بالفصاحۃ نہ ہوں تو کیا حرج ہے؟ جواب ماتن کے کلام سے یہ پتہ چلتا ہے کہ یہاں جمع سے مراد مافوق الواحد ہے ۔اضافت کا یہ مطلب نہیں کہ کم از کم تین ہوں بلکہ ایک سے زیادہ ہوں۔

لا یقال ان من اشتربت الخ ماتن نے جو ایضاح میں نظر نقل کی تھی اس پر تین اعتراض ہیں وہ نقل کر کے پھر جواب دیں گے۔اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا کہ ماتن نے یہ سمجھا ہے کہ تتابع اضافات سے عام مراد ہے۔کہ مترتبہ ہوں یا غیر مترتبہ یہ ٹھیک ہے ماتن نے یہی سمجھا ہوگا۔لیکن (قیل) والوں نے جو کہا کہ فصاحت فی الکلام کے لیے ضروری ہے کہ تتابع اضافات سے خالی ہوتو ان کی مراد اضافات سے مترتبہ ہیں۔اسی طرح انہوں نے جو کہا کہ کثرت تکرار سے خالی ہوتو کثرت تکرار سے ان کی مراد یہ ہے کہ ایک چیز کا تکرار ہو اور جو مثال دی ہے حدیث پاک کی یہ ایک چیز کا تکرار نہیں کیونکہ ہر ایک ابن اور کریم سے علیحدہ علیحدہ مراد ہیں اور اس حدیث میں نہ تو تتابع اضافات ہے اور نہ کثرت تکرار ہے جو (قیل) والوں کی مثال سے مراد ہے۔اور جو مخل بالفصاحۃ ہے باقی اس

نے کہا ہے کہ (کمافی التبیین) تو اس سے مراد ہے کہ ایک چیز کا کثرت سے تکرا رجیسے (لھا،منھا،علیھا) اور دوسری میں تتابع اضافات مترتبہ ہیں یعنی حمامتہ جرعی حومتہ الجندل یہاں مضافوں کے درمیان کوئی اور چیز نہیں؟ دوسرا اعتراض حدیث پر ہوسکتا ہے کہ چونکہ حدیث تو دونوں باتوں سے سالم ہے تو پھر رد کیسے ہوگیا؟ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے یہ سمجھا ہے کہ تتابع اضافات میں جمع سے مراد مافوق الواحد ہے تو ہوسکتا ہے کہ (قیل) والوں کی مراد جمع سے مافوق الواحد نہ ہو بلکہ جمع کا اپنا معنی ہو یعنی کم از کم تین اضافتیں مراد ہوں؟

لانانقول ھما ایضاً الخ سے ان کا جواب دیا (دو اعتراضوں کا صراحتہ اور تیسرے اعتراض کا ضمناً دیا جائے گا) یہ کہا جائے کہ اگر تم یہ کہو کہ (قیل) والوں کی مراد تتابع اضافات نہیں بلکہ مترتبہ مراد ہیں اور کثرت تکرار سے ماتن کا مطلب ہے کہ کثرت تکرار اور تتابع اضافات مخل بالفصاحتہ مطلقاً نہیں بلکہ تب ہیں کہ ان کی وجہ سے لفظ زبان پر ثقیل ہو جائے اور قرآن پاک کو تتابع اضافات اور کثرت تکرار سے غیر فصیح کہنا پڑے گا جو محال ہے۔ مثل دأب قوم نوح تو دیکھو کہ یہ اضافات مترتبہ ہیں پھر بھی یہ فصیح ہیں اب اس تیسرے اعتراض کا جواب ضمناً آگیا کہ اگر مافوق الواحد نہ ہوں بلکہ کم از کم تین اضافتیں مراد ہوں تو پھر بھی مخل بالفصاحتہ نہیں ہیں کیونکہ مثل دأب قوم نوح میں تین اضافتیں ہیں ۔اسی طرح ذکررحمتہ ربک یہاں بھی تو تتابع اضافات ہے ۔ تین اضافتیں ہیں ۔ذکر کی رحمتہ کی طرف رحمتہ کی رب کی طرف اور رب کی اضافت کاف کی طرف ۔باوجود اس کے یہ کلام فصیح ہے ۔اسی طرح کثرت تکرار اگرچہ ایک شئے کا ہو پھر بھی مطلقاً مخل نہیں کیونکہ قرآن میں ہے ونفس وما سوٰاھا فالھمھا فجورھا وتقواھا تو یہاں بہت دفعہ (ھاء) ہے جو کہ نفس کی

طرف راجع ہے۔آپ نے تو تین دفعہ (ھا،ھا،ھا،) کی مثال دی ہے ہم نے چار دفعہ (ھا،ھا،) کی مثال دی ہے ۔باوجود اس کے بھی یہ کلام فصیح ہے ۔

و الفصاحته فی المتکلم ملکته تو فصاحت کی تین قسمیں تھیں ۔فصاحت فی المفرد ،فصاحت فی الکلام اور فصاحت فی المتکلم تو یہاں تک فصاحت فی المفرد اور فصاحت فی الکلام کی تعریفیں وغیرہ ذکر ہوئیں اور دونوں میں اختلاف بھی ذکر کر دیا اب یہاں سے فصاحت فی المتکلم کا ذکر کرتے ہیں تو ماتن نے اس کی تعریف کی ہے کہ وہ ایک ملکہ ہوتا ہے جس کی وجہ سے متکلم اپنے مقصود کو لفظ فصیح سے تعبیر کرنے پر قادر ہوسکے خواہ بالفعل کرے یا نہ کرے لیکن قدرت رکھتا ہو یہ تو متن کی بات تھی اب چونکہ متن میں ملکہ کا لفظ آ گیا اس لیے شارح ملکہ کا معنی کرتا ہے کہ یہ ملکہ مقولہ کیف سے ہے تو پھر جو مقولہ کیف کی تعریف ہوگی تو ملکہ کی تعریف بھی وہی ہوگی تو اب مقولہ کیف کی دو تعریفیں ذکرکریں گے ۔ ایک متقدمین کی اور دوسری متاخرین کی اور بتائیں گے کہ اچھی تعریف متاخرین کی ہے۔

رسم القدماء الخ سے بتایا کہ قدماء نے کیف کی یہ تعریف کی ہے باقی رسم اس لیے کہا ہے کہ کیف کی حد نہیں ہوسکتی کیونکہ کیف اجناس عالیہ سے ہے ۔اس کے اوپر کوئی جنس نہیں لہذا کیف کی جنس نہیں ہوسکتی ۔اوراگر حد ہو تو پھر تو کیف کی جنس لازم آئے گی کہ مقولہ کیف ایک ھیئۃ ہوتی ہے ۔جو قارۃ ہوتی ہے ۔یعنی کے اس کے اجزاء مجتمع ہوتے ہیں ۔اور وہ لذاتہ نہ قسمت کو چاہتی ہے اور نہ نسبت کو۔ اس کی مثال جیسا کہ یہ کپڑا ہے تو اس کا جو رنگ ہے تو یہ اس کپڑے میں مجتمع الاجزاء ہے۔اور یہ رنگ لذاتہ نہ قسمت کو اور نہ نسبت کو قبول کرتا ہے بلکہ محل کے واسطے سے ہے ۔باقی یہاں خارجی اعتراض ہے اس تعریف پر کہ

مقولہ کیف کی یہ تعریف جامع نہیں ۔کیونکہ صوت بھی مقولہ کیف سے ہے لیکن صوت قارۃ نہیں ۔یعنی مجتمع الاجزاء نہیں ۔کیونکہ صوت تو منہ سے نکلنے کے بعد فوراً فنا ہوجاتی ہے تو پھر صوت پر تعریف سچی نہ آئی؟ جواب یہ ہے کہ محقق دوانی نے صوت کی تحقیق کرتے ہوئے کہا ہے کہ صوت بھی ہوا میں باقی رہتی ہے اور مجت الاجزاء ہوتی ہے ۔ پھر اس پر اعتراض ہوا کہ پھر تو ہر شئے قار ہوگی غیر قار تو کوئی چیز نہ ہوگی پھر دو قسم کیسے بنیں گے قار اور غیر قار؟ جواب :یہ کہ قار اور غیر قار دو قسم ان محققین کے نزدیک ہوں گے جو کہتے ہیں کہ آواز معدوم ہوجاتی ہے باقی جو کہتے ہیں کہ آواز ہوائیں باقی رہتی ہے اُن کے نزدیک صرف ایک قسم قارہ ہی ہے

و الهيئاة و العرض متقاربا ن الخ سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا۔اعتراض:کہ کیف تو عرض کے مقولوں سے ہے پھر عرض قار کہنا تھا قدماء نے هيئاة کیوں کہا؟ جواب یہ کہ عرض اور هیئات یہ دونوں متحد بالذات اور متغائر بالاعتبار ہیں یعنی مسمیٰ ایک ہے لیکن نام علیحدہ علیحدہ ہیں کیونکہ اگر شئے موضوع کو عارض ہو تو اسے عرض کہتے ہیں اگر شئے موضوع میں حاصل ہے تو پھر اسے ہیئۃ کہتے ہیں مثلاً یہ کہیں کہ سیاہی بالوں میں حاصل ہے تو یہ ہیئت ہے (بال سیاہی کیلئے موضوع ہیں)لھذا ہیئت کہیں یا عرض دونوں صحیح ہیں باقی مقولہ کیف کی تعریف میں چونکہ قارہ کا لفظ مشکل تھا تو اس کا معنی کر دیا کہ قارہ کا معنی ثابت فی المحل ہے یعنی اسکے اجزا مجتمع ہوں

فخرج بالقيد الاول الخ سے بتایا کہ پہلی قید قارہ جب کہا تو اس سے حرکت ،زمان فعل اور انفعال سارے نکل گے کیونکہ یہ سارے مجتمع الاجزاء نہیں ہوتے باقی جب کہا کہ

قسمت کو قبول نہیں کرتا تو پھر اس دوسری فصل سے کم نکل گیا کیونکہ وہ تقسیم کو قبول کرتا ہے اور کم عدد کو کہتے ہیں جو بھی چیز تقسیم کی جائے تو پہلے عدد کی تقسیم بالذات ہوگی پھر عدد کے واسطے سے معدود کی ہوتی ہے اور کہا کہ نسبت کو بھی قبول نہ کرے تو پھر اس تیسری فصل سے باقی سب اعراض نسبیہ نکل گئے کیونکہ عرض کے نو مقولے ہیں کم، کیف، ملکہ، فعل، انفعال، این متیٰ، وضع اضافت ہر ایک کی تعریف سمجھو۔کم کی تعریف ہے کہ عرض یقبل القسمۃ لذاتہ اور کیف کی تعریف ہے کہ عرض لا یتوقف تعقلہ علی تعقل الغیر ولا یقتضی القسمۃ ولا قسمۃ فی محلہ اقتضاء اولیاً اور ملکہ کی تعریف یہ ہے کہ ھیئۃ حاصلۃ للشئی بسبب لا یحیط کلہ اوبعضہ وینتقل بانتقالہ۔اور مقولہ فعل کی تعریف یہ ہے کہ۔ھیئۃ حاصلۃ للشئی بسبب تاثرہ عن الغیر اور این کی تعریف یہ ہے کہ ھیئۃ حاصلۃ للشئی بسبب حصولہ فی المکان اور متی کی تعریف یہ ہے کہ ھیئۃ حاصلۃ للشئی بسبب حصولہ فی الزمان اور مقولہ وضع کی تعریف یہ ہے کہ ھیئۃ حاصلۃ للشئی بسبب نسبۃ بعض اجزاہ الی البعض وبالنسبۃ الی امور خارجۃ اور مقولہ اضافت کی تعریف یہ ہے کہ ۔ھی نسبۃ یتوقف علی النسبۃ الاوّل وہی متوقفۃ علیھا تو قارہ کی قید سے فعل انفعال نکل گئے پھر ان کو بذاتہ کی قید سے داخل کر دیا اور لا یقتضی القسمۃ کی قید سے کم نکل گیا۔باقی (9) میں سے (5) رہیں گے۔کیونکہ کیف کو تو نہیں نکالنا کیونکہ وہ معرّف ہے وہ (5) یہ ہیں ملکہ، وضع، اضافت، این، متیٰ تو یہ سارے اعراض نسبیہ ہیں۔یہ لا یقتضی النسبۃ کی قید سے نکل جائیں گے تو اس طرح کیف کی تعریف سے آٹھ مقولے نکل گئے باقی جوہر تو سرے سے داخل ہی نہیں پھر اسے نکالنے کی ضرورت کیا ہے۔

و قولھم لذاتہ لید خل الخ سے شارح نے بتایا کہ لذاتہ کی جو قید لگائی تو یہ کسی کے

نکالنے کے لیے نہیں بلکہ کئی کیف ایسے تھے جن پر تعریف سچی نہیں آتی تھی مثلاً کپڑوں کا جو رنگ ہے یہ کیف ہے اور تقسیم کو قبول کرتا ہے اسی طرح نسبت کی مثال یہ ہے (کہ ابوہ اور بنوہ) یہ مقول اضافت عند ہیں ۔تو اس کا جو علم ہمارے ذہن میں آئے گا وہ مقولہ کیف سے ہوگا کیونکہ علم کیف کے مقولے سے ہے علم اور معلوم چونکہ متحد ہوتے ہیں تو پھر جیسے خارج میں (ابوہ ، بنوہ) میں نسبت ہے ان کی صورتیں جو ہمارے ذہن میں ہیں ان کے درمیان بھی نسبت ہوگی ۔تو پھر کیسے کیف نے نسبت کو قبول کر لیا تو لذاتہ کی قید نے ان کو داخل کر دیا کہ لذاتہ قسمت نسبت کو قبول نہ کریں اور رنگ کی یہ ذہنی صورتیں تو اس کپڑے اور معلوم کے واسطے سے تقسیم قبول کرتی ہیں ۔لہذا یہ کیف میں داخل ہوگئے۔

و الاحسن ما ذکره المتاخرون الخ پہلے جو شارح نے متقدمیں کی بیان کردہ کیف کی تعریف کی اس میں تین خرابیاں ہیں ۔پہلی یہ کہ کیف عرض ہے تو تعریف میں عرض کہنا تھا کیونکہ مشہور عرض ہے لیکن ہیئۃ کہا۔ دوسری خرابی یہ ہے کہ اس پر صوت والا اعتراض تھا ۔کہ تعریف جامع نہیں کیونکہ صوت کیف ہے۔لیکن تعریف سچی نہیں آتی کیونکہ صوت غیر قارہ ہے۔ تیسری خرابی یہ ہے کہ کئی کیف نہیں ۔تعریف ان پر سچی آتی ہے۔مثلاً نقطہ اور وحدۃ یہ کیف نہیں ۔ لیکن تعریف ان پر سچی آتی ہے کیونکہ یہ بھی تقسیم کو لذاتہ قبول نہیں کرتے تو اس لیے اب یہاں سے شارح نے بتایا کہ اچھی تعریف وہ ہے کہ جو متاخرین نے کی اس میں وہ تین خرابیوں میں سے کوئی خرابی نہیں ہے ۔تو متاخرین نے تعریف یہ کی کہ کیف اس عرض کو کہتے ہیں جس کا تصور غیر کے تصور پر موقوف نہ ہو۔اب اعراض نسبیہ نکل گئے اور اس کے بعد جب کہا کہ نہ وہ قسمت کو چاہتا ہے تو کم نکل گیا کیونکہ وہ قسمت کو قبول کرتا ہے ۔

پھر جب اس کے بعد کہا کہ وہ نہ لاقسمت کو قبول کرتا ہے تو اب وحدت و نقطہ نکل گئے کیونکہ یہ دونوں لاقسمت کو قبول کرتے ہیں ۔ پھر اعتراض ہوگیا کہ ۔کئی کیف ایسے ہوتے ہیں کہ جو قسمت اور لاقسمت کو قبول کرتے ہیں ۔قسمت تو واضح ہے اور لاقسمت کو کیف قبول کرے ۔اس کی مثال جیسا کہ وحد و نقطہ کا ہمیں علم ہوتو یہ علم کیف ہوگا لیکن لاقسمت کو قبول کرتا ہے تو پھر ان پر تعریف سچی نہیں آتی ۔تو پھر جامع نہ رہی۔تو

فی محلہ اقتضاءً اولیاً سے اس کا جواب دیا جوابیہ ہے کہ قسمت اور لاقسمت کو لذاتہ قبول کرے اب نقطہ اوروحدت کا علم داخل نہ ہوگا کیونکہ (لذاتہ) تو قسمت کو قبول نہیں کرتے ۔باقی صوت بھی اس تعریف میں داخل ہوگئی۔کیونکہ اس نے قارہ کا لفظ نہیں بولا ۔باقی یہاں دو خارجی اعتراض ہیں ۔اوران کے جواب۔ اعتراض یہ ہے کہ متاخرین نے کیف کی تعریف کی کہ وہ عرض ہوتا ہے ۔ جس کا تصور غیر کے تصور پر موقوف نہ ہو یہ تو ہو بھی نہیں سکتا ۔کیونکہ ہو عرض لیکن کسی شئے پر موقوف نہ ہو کیونکہ عرض ہوتا ہی وہ ہے کہ جو موجود فی الموضوع یعنی قائم باالغیر ہو۔تو جو بھی عرض ہوگا وہ غیر پر موقوف ہوگا۔ جواب یہ ہے کہ قائم بالغیر یہ عرض کا مفہوم ہے اور کیف اس عرض کا مصداق ہے ۔تو مفہوم کسی شئے کا جب غیر پر موقوف ہوتو یہ ضروری نہیں کہ اس شئے کا مصداق بھی غیر پر موقوف ہو۔لہذا عرض اگر غیر پر موقوف ہوتو یہ ضروری نہیں کہ پھر کیف بھی غیر پر موقوف ہو دوسرا خارجی اعتراض کہ یہ تعریف جامع نہیں کیونکہ کئی پھل ایسے ہوتے ہیں جو مرکب ہوتے ہیں دو ذائقوں سے ۔یعنی میٹھے بھی اور کٹھے بھی یعنی ان کا ذائقہ دو ذائقوں مثلاً حلاوت اور حموضۃ سے مرکب ہوتا ہے تو ذائقہ مقولہ کیف سے ہے لیکن غیر پر موقوف ہے کیونکہ مرکب اپنی جزوں پر موقوف ہوتا ہے ۔ جواب یہ ہے کہ تعریف میں

جو علی غیرہ ہے تو غیر کا معنی خارج ہے ۔باقی جو مثال دی گئی پھل کے ذائقے والی وہ تو اپنے جزوں پر موقوف ہے نہ کہ خارج پر۔

ثم الکیفیۃ ان اختصت الخ پہلے بتایا کہ ملکہ مقولہ کیف سے ہے ۔تو پھر کیف ملکہ کے لیے جنس ہوگئی اور یہاں تک جنس کی تعریف آ گئی۔اب یہاں سے یہ بتاتے ہیں کہ ملکہ کہاں ہوتا ہے تو کہتے ہیں کہ کیف پھر دو قسم کا ہے ایک وہ جو کہ حیوانات کے ساتھ مختص ہوتا ہے اور دوسرا وہ جو حیوانات کے ساتھ مختص نہیں ہوتا ۔دوسری قسم شارح نے چھوڑ دی ۔جو حیوانات کے ساتھ مختص ہو اسے کیفیت نفسانیہ کہتے ہیں ۔پھر کیفیت نفسانیہ کی دو قسمیں ہوتی ہیں کہ یا وہ کیفیت نفس میں پختہ ہوگی یا نہیں۔اگر نفس میں وہ کیفیت پختہ ہو تو پھر اسے ملکہ کہتے ہیں۔اور پختہ نہ ہو تو پھر اس کو حال کہتے ہیں۔تو اب ملکہ کی پوری تعریف یہ ہوگئی کہ کیفیۃ راسخۃ فی النفس باقی حال ملکہ کی واضح مثال یہ ہے کہ اساتذہ شاگرد کو سمجھانے کے لیے تقریر کرتا ہے۔تو خود استاد بھی اس کو سمجھتا ہے ۔اور پھر جب طالب علم کہتا ہو تو وہ بھی اپنی تقریر کو سمجھتا ہے لیکن فرق یہ ہوتا ہے کہ استاد کو ملکہ ہوتا ہے اور طالب علم کو حال ہوتا ہے۔تبھی تو پھر طالب علم سے بھول جاتی ہے ۔

فقولہ ملکۃ الخ سے شارح نے بتایا کہ فصاحت فی المتکلم کی تعریف میں ملکہ کا لفظ کیوں بولا جواب دیا کہ اس سے کہ اشارہ کر دیا کہ اگر کوئی ایسا انسان ہو کہ وہ ساری عمر اپنے مقصود کو کلام فصیح سے تعبیر کر رہا ہو لیکن اسے ملکہ نہیں تو پھر اس کو فصیح نہیں کہیں گے ۔

و قولہ یقتدربھا علی التعبیرعن المقصود الخ یہاں ایک اعتراض تھا اس کا ایک جواب لوگوں نے دیا تھا تو شارح اپنا جواب دیں گے اور ان کے رد کی طرف اشارہ کریں

گے ۔ اعتراض ہے کہ ماتن نے یقتدر کہا ہے اور یعبّر نہیں کہا تو اس کی محققین نے یہ وجہ بیان کی کہ یعبّر نطق کے وقت بولتے ہیں۔تو اب اگر یعبّر کہتے تو پھر یہ مطلب ہوتا کہ جب متکلم نطق کرتا ہے تو فصیح ہوتا ہے ۔اور جب خاموش ہوجائے تو پھر فصیح نہیں ہوتا حالانکہ ہر وقت فصیح ہوتا ہے نطق کرے یا نہ کرے تو علامہ نے ان کا رد کردیا کہ یعبّر نہ کہنے کی یہ وجہ نہیں بلکہ یہ وجہ ہے کہ اگر یعبّر کہتے تو پھر ساری عمر میں ایک دفعہ متکلم کو اپنا مقصود لفظ فصیح سے تعبیر کرنا ضروری ہوتا حالانکہ ملکہ ہو پھر اگر ساری عمر ایک دفعہ بھی اپنے مقصود کو لفظ فصیح سے تعبیر نہیں کرتا تو پھر بھی وہ فصیح ہے۔باقی شارح نے وہ عبارت بھی ذکر کردی جس سے ان لوگوں کو مغالطہ لگا تھا۔تو اب ماتن کی عبارت تھی ایضاح میں وہاں ماتن نے کہا تھا کہ دون یعبّر اشعارٌ بانہ یسمی فصیحاً حالتی النطق وعدمہ یعنی یعبر اس لیے نہیں کہا کہ نطق عدم نطق دونوں کے وقت متکلم فصیح ہو تو اس سے انہوں نے یہ سمجھا کہ اگر یعبّر کہتا تو نطق کے وقت فصیح ہونا اور عدم نطق کے وقت فصیح نہ ہونا۔ ھکذا ایجب سے رد کر دیا کہ عبارت کا جو مطلب ہے وہ ہم نے بیان کر دیا۔

قولہ ،بلفظ فصیح الخ یہاں بھی اعتراض ہے کہ بلفظ فصیح کی جگہ ماتن نے کلام فصیح کیوں نہیں کہا کیونکہ متکلم کی صفت تو کلام ہوتی ہے تو یہاں بھی اختلاف تھا۔پہلے کی طرح تو شارح اپنا مختار ذکر کریں گے پھر دوسرے محققین کا مذہب ذکر کر کے رد کریں گے۔تو شارح کا مختار یہ ہے کہ کلام فصیح اس لیے نہیں کہا کہ پہلے جو متن میں عن المقصود ہے وہاں المقصود پر الف لام استغراق کا ہے تو معنی یہ ہوگا کہ متکلم ہر مقصود کو لفظ فصیح سے تعبیر کرنے پر قادر ہو اب اگر لفظ فصیح کی جگہ پر کلام فصیح کہتے تو پھر یہ مطلب ہوتا کہ متکلم ہر مقصود کو کلام فصیح سے

تعبیر کرنے پر قادر نہیں حلانکہ ہر مقصود کلام سے تعبیر نہیں ہو سکتا کیونکہ متکلم کے کئی ایسے مقاصد ہوتے ہیں کہ وہاں کہ ان کو کلام تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔ مفرد سے تعبیر کرنا پڑتا ہے تو وہاں کلام فصیح سے تعبیر پر کیسے قادر ہوگا۔ مثلاً آپ نے بہت سی چیزیں کسی کو بتانی ہوں کہ کتنی چیزیں ہیں پھر تم کہو گے کہ دار، غلام، جاریۃ وغیرہ وغیرہ تو پھر کہوں گے کہ اتنے بن گے تو اب یہاں کلام نہیں بولی جاسکتی لفظ فصیح اس لیے کہا کہ تانکہ مفرد مرکب سب کو شامل ہو جائے

و قول بعضهم الخ سے بعض لوگوں کا رد کرتے ہیں لیکن پہلے بطور تمہید کے یہ بتانا ضروری ہے کہ یہ جو کہتے کہ ماتن نے یہ کہا اور وہ نہیں کہا تو یہ تب کہتے ہیں کہ دونوں جائز ہوں لیکن ایک اچھا ہو اور دوسرا اچھا نہ ہو مثلاً کلام فصیح لفظ فصیح یہ دونوں صحیح ہیں لیکن اچھی عبارت لفظ ہے تاکہ مفرد مرکب سب کو شامل ہوجائے اور اسی طرح ایک بات کی وضاحت ضروری ہے وہ یہ کہ بعض محققین نے کہا تھا کہ ماتن نے کلام فصیح یا لفظ بلیغ نہیں کہا لفظ فصیح کہاتو یہ رد کرتے ہیں یہ سہو ظاہر ہے کیونکہ متکلم اپنے مقصود کو کلام فصیح اور لفظ فصیح سے تو تعبیر کرتا ہے لیکن بلیغ سے نہیں کیونکہ بات فصاحت میں ہے نہ کہ بلاغت میں اور فصاحت فی المتکلم میں تو بلاغت کی کوئی شرط نہیں

فان قلت هذا التعريف سے ایک اعتراض نقل کر کے پھر جواب دیں گے کہ آپ نے جو فصاحت فی المتکلم کی تعریف کی یہ غیر کے دخول سے مانع نہیں کیونکہ تم نے کہا کہ فصاحت فی المتکلم ایک ملکہ ہوتا ہے جس کے سبب متکلم اپنے مقصود کو لفظ فصیح کے ساتھ تعبیر کرنے پر قادر ہو جاتا ہے تو اس کا مطلب تھا کہ ملکہ اقتدار کا سبب ہوتا ہے لہذا جواد راک

ہے یعنی کسی چیز کا ادراک انسان کے اندر راسخ ہو جائے یہ بھی اقتدار کا سبب ہوتا ہے کیونکہ پہلے علم ہو گا تب مقصود کو لفظ فصیح کے ساتھ تعبیر کریں گے تو اس ادراک پر بھی تعریف فصاحت فی المتکلم کی سچی آگئی حالانکہ یہ فصاحت فی المتکلم نہیں اور یہ جو زندگی ہے یہ بھی تو قدرۃ کا سبب ہوتی ہے کیونکہ انسان زندہ ہو گا تو مقصود کو لفظ فصیح سے تعبیر کرے گا اگر زندگی نہ ہو تو پھر مقصود کو لفظ فصیح سے کیسے تعبیر کرے گا تو حیات پر بھی تعریف فصاحۃ فی المتکلم کی سچی آگئی حالانکہ حیات بھی فصاحۃ فی المتکلم کی تعریف میں نہیں

و نحوهما مما یتوقف الخ اسی طرح اور جو اسباب ہوتے ہیں مثلاً متکلم کی ماں باپ کا ہونا یہ بھی مقصود کو لفظ فصیح سے تعبیر کرنے کا سبب ہے تو اس کے شارح نے دو جواب دیے ایک سبب اوردوسری شرط سبب مؤثر کو کہتے ہیں جو شے میں تاثیر کرے اور شرط کہتے ہیں جس پر مؤثر کا اثر موقوف ہوتا ہے تو یہاں متن میں فصاحت فی المتکلم کی تعریف میں (با)سببیہ ھے اور ہماری بات سبب میں ہے اور جو مثالیں دی گئی ہیں ادراک اور حیات وغیرہ کی یہ سبب نہیں بلکہ شرائط ہیں اور ان پر سبب کا اثر موقوف ہے

و لو سلم الخ سے دوسرا جواب دیا چلو ہم مان لیتے ہیں کہ ادراک اور حیات سبب ہیں اقتدار کے لیکن ہماری مراد سبب سے سبب قریب ہے دلیل یہ ہے کہ سبب جب مطلق بولا جاے تو متبادر الی الفھم سبب قریب ہوتا ہے مثلاً کسی سے جو کوئی انسان باپ کا نام پوچھے کہ تو اپنے باپ کا نام بتاتو جواب میں اپنے باپ کا نام بتائے گا حالانکہ آدم علیہ السلام بھی تو اس کے باپ ہیں۔ لیکن وہ بعید ہیں عربی ہونا ہے اسی طرح عرب میں رہنا یہ سبب قریب ہے اور علم بیان وغیرہ پڑھنا یہ بھی سارے سبب قریب ہیں باقی حیات اور

ادراک وغیرہ یہ بعید ہیں

و البلاغت فی الکلام الخ تو فصاحت کی تین اقسام ہیں فصاحت فی المفرد، فصاحت فی الکلام اور فصاحت فی المتکلم یہاں تک تو تینوں اقسام ذکر کردیے اب یہاں سے بلاغت کا ذکر کرتے ہیں بلاغت فی المفرد تو ہوتی نہیں بلاغت کی صرف دو قسمیں ہوتی ہیں۔ بلاغت فی الکلام اور بلاغت فی المتکلم یہاں سے بلاغت فی الکلام کی تعریف کرتے ہیں کہ کلام مقتضیٰ حال کے مطابق ہو تو اب یہاں تین الفاظ کی وضاحت ضروری ہے۔کہ حال کیا چیز ہے۔ مقتضی کیا چیز ہے۔اور مطابقت کس کو کہتے ہیں تو حال کا شارح نے

و المراد بالحال الخ سے معنی ذکر کر دیا کہ باقی حال کا صرف ایک معنی ہوتا ہے اور مطابقت اور مقتضی کے دو دو معنی ہیں ایک معنی ظاہری اور دوسرا تحقیقی یہاں ظاہری معنی ذکر کریں گے اور تحقیقی بعد میں جا کر کہیں ذکر کریں گے (اور مختصر المعانی میں علامہ نے دونوں معنی اکھٹے ذکر کیے) حال اس امر کو کہتے ہیں جو متکلم کو اس پر مجبور کرے کہ وہ اپنے کلام میں کوئی خصوصیت لا تو یہ امرداعی حال ہے باقی وہ جو خصوصیت ہو گی یہ حقیقی حال ہو گی اور متکلم کے کلام کا اس خصوصیت پر مشتمل ہونا یہ کلام کا حقیقی حال کے مطابق ہونا ہے

ای الی ان یعتبر الخ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا کہ کوئی ایسا بندہ جو اس خصوصیت سے کلام کرتا ہے لیکن وہ کوئی خصوصیت کا اعتبار تو نہیں کرتا بلکہ اتفاقاً ایسا کلام کرتا ہے جو خصوصیت کے مطابق ہوتا ہے تو اس کلام پر بھی تعریف سچی آجائے گی حالانکہ اس کلام کو بلیغ نہیں کہتے تو شارح نے اس کا جواب دیا۔ کہ ہم نے جو کہا کہ وہ جو متکلم کو مجبور کرے اس پر کہ کوئی خصوصیت لائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ متکلم کلام میں

اس خصوصیت کا اعتبار بھی کرے اگر اتفاقاً اسکی کلام خصوصیت پر مشتمل ہو تو اس کلام کو بلیغ نہیں کہیں گے باقی شارح نے

اصل المعنی کہا تو یہاں محققین نے بتایا کہ ایک معنی اولی ہوتا ہے اور دوسرا معنی ثانی ہوتا ہے تو معنی اول تو مطلقاً ثبوت شئی لشئی یا سلب شئی عن شئی کو کہتے ہیں اور معنی ثانی خصوصیت کو کہتے ہیں تو یہاں اصل المعنی سے ثانی معنی مراد ہے اول مراد نہیں باقی یہاں ایک خارجی اعتراض کہ شارح حال کی تعریف کررہے ہیں اور تعریف میں (صار مقتضی الحال) کہا تو یہ دور اور توقف الشئی علی نفسہ ہے کیونکہ معرف معرَف پر موقوف ہے تو حال اس تعریف والے حال پر موقوف تھا اور یہ تعریف پھر حال پر موقوف ہے تو یہ دور ہے؟ جواب: یہ کہ حال کی تعریف خصوصیۃ ما تک ہے مقتضی حال تعریف میں داخل نہیں باقی ذکر کیوں کیا تو اسلیئے کہ پہلے مضاف الیہ یعنی حال کی تفسیر کر رہا تھا تو پھر مضاف کی بھی تعریف کردی تو مضاف کے تعین کے لیے شارح نے مقتضی حال کہا

مثلا کون المخاطب منکراً الخ سے سب کی مثال دی کہ مخاطب کسی چیز کا منکر ہو تو مخاطب کا انکار یہ حال ہے اور یہ انکار متکلم کو اس بات پر مجبور کرتا ہے کہ وہ اپنے کلام میں تاکید لائے تو تاکید یہ خصوصیۃ اور مقتضی اور متکلم کے کلام کا تاکید پر مشتمل ہونا یہ ہے کلام کا حال کے مطابق ہونا مثلاً مخاطب قیام زید کا منکر ہے۔(حکم سے مراد نسبت ہے) تو متکلم تاکید لائے گا۔اور ان زیدً القائم کہے گا صرف زید قائم نہیں کہے گا۔(مقتضاھا) میں (ھاء) ضمیر کا مرجع حال ہے اور (مطابقتہ) میں (ہ) ضمیر کلام کی طرف راجع ہے اور (لہ) ضمیر مقتضی کی طرف راجع ہے

ان الحال ان اقتضیٰ التاکید الخ سے شارح نے بتایا کہ حال کئی قسم کا ہوتا ہے تو حال جس کا تقاضا کرے تو کلام اس پر مشتمل ہونی چاہیے مثلاً مقتضیٰ حال تاکید ہے تو کلام میں تاکید لانی چاہیے ۔اور اگر مقتضیٰ حال تاکید نہ ہو یعنی مخاطب منکر نہ ہو تو پھر مقتضیٰ حال یہ ہے کہ کلام مقتضیٰ حال سے خالی ہو اور اسی طرح یہ بھی مقتضیٰ حال ہوتا ہے ۔کہ (مسندالیہ)ذکر نہ کیا جائے مثلاً بات کسی سے چھپانی ہو تو تم کہو گے اپنے مخاطب کو کہ وہ آ گیا ہے نام نہیں لو گے کہ دوسرے لوگ نہ سمجھیں تو پھر متکلم کے کلام میں مسندالیہ کا ذکر نہیں ہونا چاہیے ۔اور بھی حال کئی قسم کا ہوتا ہے جس کی تفصیل علم معانی میں ہے

مع فصاحتہ الخ یعنی بلاغت فی الکلام یہ ہے کہ کلام مقتضیٰ حال کے مطابق ہو اور کلام فصیح بھی ہو تو کلام بلیغ کے لیے مقتضیٰ حال کے مطابق ہونے کے علاوہ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ کلام فصیح ہو (کلام فصیح کی تعریف گزر چکی ہے) کہ تنافر کلمات ضعف تالیف ،تاکید لفظی و معنوی سے خالی ہو اور کلمے سارے فصیح ہوں تو یہ ساری باتیں بھی ضروری ہوں گی کلام بلیغ کے لیے باقی شارح نے (مع فصاحتہ) کی (ہ) ضمیر کا مرجع ذکر کر دیا کہ یہ ضمیر کلام کی طرف راجع ہے۔

فان البلاغۃ الخ سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا۔ کہ ماتن نے مع فصاحتہ کی جگہ وفصاحتہ کیوں نہیں کہا؟ جواب یہ ہے کہ بلاغت فی الکلام کے لیے فصاحتہ شرط ہے اور تعریف کی جزء نہیں اور جو شرط ہو اس کو مع کے ساتھ ہی ذکر کرتے ہیں اگر جزء ہوتی تو پھر وفصاحتہ کہتے کیونکہ بلاغت فی الکلام کا پایا جانا دو امروں پر موقوف ہے ۔ایک فصاحت دوسری مطابقت کلام ان کے تحقق سے بلاغت فی الکلام کا تحقق ہے۔

ای مقتضی الحال مختلف الخ تو پہلے ماتن نے بلاغت فی الکلام کی تعریف کی کہ کلام مقتضیٰ حال کے مطابق ہو۔اب یہاں سے ماتن نے اور مسئلہ ذکر کر دیا کہ مقتضیٰ مختلف ہوتے ہیں ۔دلیل اس پر یہ دی کہ کلام کے مقامات متفاوت ہوتے ہیں تو ثابت ہوا کہ چونکہ مقامات کلام کے متفاوت ہیں اس لیے مقتضیٰ حال بھی مختلف ہے تو اس پر اعتراض تھا کہ اس دلیل سے دعویٰ ثابت نہیں ہوتا تو شارح نے .

الحال والمقا م الخ سے جواب دیا ۔ اعتراض: یہ ہوگیا کہ مقتضیٰ حال یہ مضاف مضاف الیہ ہیں اور قاعدہ ہوتا ہے کہ مضاف میں اختلاف تب ہوتا ہے کہ وہ مضاف کی ذات میں تفاوت ہو یا مضاف الیہ میں تفاوت ہوتو پھر مضاف میں بھی تفاوت ہوتا ہے اور مقام نہ تو مقتضیٰ کا عین ہے اور نہ مقتضیٰ کا مضاف الیہ ہے ۔تا کہ مضاف الیہ یعنی مقام کے تفاوت سے مقتضیٰ میں تفاوت آجائے ؟ تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ مقام مقتضیٰ کا عین تو نہیں لیکن مقتضیٰ کے مضاف الیہ یعنی حال کا عین ہے ۔تو پھر مقام کے تفاوت سے حال متفاوت ہوگا ۔اور حال کے تفاوت سے مقتضیٰ میں تفاوت آئے گا۔تو نتیجہ یہ ہوگا کہ مقام کے تفاوت سے مقتضیٰ میں تفاوت آئے گا اب ماتن کی دلیل سے دعویٰ ثابت ہوگیا۔

فان الامرالداعی الخ سے شارح نے بتایا کہ حال اور مقام متحد بالذات اور مغائر بالاعتبار ہیں اور مغائر بالاعتبار کیسے نہیں ۔تو وہ اس طرح کے حال یعنی امرداعی جو ہے اس کا اگر یہ لحاظ کریں کہ یہ محل ہے ۔کلام کے وارد ہونے کا مثلاً امرداعی انکار ہے اگر یہ لحاظ کریں کہ یہ انکار محل ہے اس کا کہ کلام مؤکد اس میں وارد کی جائے تو پھر یہ امرداعی مقام ہے ۔اور اگر اس امرداعی کا یہ لحاظ کریں یہ انکار کا زمانہ ہے کہ کلام مؤکداس میں وارد کی جائے تو

پھر یہ امر داعی حال ہے۔

و ایضاً المقام یعتبر الخ سے دوسرا تغائر اعتباری ذکر کر دیا کہ مقام کی اضافت مقتضیٰ کی طرف ہوتی ہے مثلاً مقام التاکید کہتے ہیں ۔جب مقتضیٰ انکار ہو اس طرح مقام الاطلاق ، مقام الحذف، مقام الاثبات وغیرہ کہتے ہیں اور حال کی اضافت مقتضی کی طرف ہوتی ہے مثلاً حال الانکار کہیں گے حال خلوالذہن کہیں گے ۔وغیر ذالک باقی یہاں اعتراض ہے کہ شارح نے جو کہا کہ مقام کی اضافت مقتضی کی طرف ہوتی ہے تو یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں کبھی مقتضی کی طرف مقام کی اضافت ہوتی ہے مثلاً مقام التردد کہتے ہیں تو تردد یہ مقتضی ہوتا ہے نہ کہ مقتضٰی ؟

فعند تفاوت المقامات الخ سے شارح اصل جواب کی طرف آگئے ۔تو کہتے ہیں کہ مقامات کے مختلف ہونے سے مقام کے مقتضیات بھی مختلف ہوتے ہیں دلیل یہ ہے کہ ایک مقام میں اعتبار مناسب اور ہوتا ہے اور دوسرے مقام میں اعتبار مناسب اور ہوتا ہے۔مثلاً انکار کے مقام میں اعتبار مناسب تاکید ہوتی ہے اور مخاطب منکر نہ ہوتو پھر اعتبار مناسب یہ ہے کہ کلام میں تاکید نہ ہو ۔پھر حال مقام کے اختلاف سے مقتضیات المقام متفاوت ہوتے ہیں اور مقتضیات المقام میں اختلاف یہ عین ہوتا ہے ۔مقتضیٰ حال کے اختلاف کا مطلب یہ ہوگیا کہ مقام کے متفاوت ہونے سے حال متفاوت ہوتا ہے ۔اور حال کے متفاوت سے مقتضٰی متفاوت ہوتے ہیں تو نتیجہ وہی نکلا کہ مقام کے تفاوت سے مقتضٰی متفاوت ہوتے ہیں۔

ثم شرع فی تفصیل تفاوت المقامات الخ یہاں سے شارح بعد میں آنے والے

متن کی تمہید بیان کرتے ہیں تو پہلے ماتن نے دو باتیں ذکر کی تھیں ایک یہ کہ مقتض
مختلف ہوتے ہیں اور دوسرے جو اس پر دلیل دی تھی کہ مقامات کلام متفاوت ہوتے
اب یہاں سے شارح نے بتایا کہ ماتن نے بعد والے متن میں مقامات کے تفاوت کو
سے بیان کیا ہے مقتضٰی حال کے تفاوت کی طرف اجمالاً اشارہ کیا۔

و بیان ذالك الخ سے شارح یہ ذکر کرتا ہے کہ ماتن نے مقتضٰی حال کے
طرف اجمالاً اشارہ کیا ہے کیسے کیا ہے وہ اس طرح کہ مقتضٰی حال اور اعتبار مناسب
مطلب ہوتا ہے تو مقتضٰی حال تین قسم پر ہے ایک وہ مقتضٰی حال کہ جو صرف ایک
کے اجزاء کے ساتھ مختص ہو یعنی دو یا دو سے زیادہ جملوں میں وہ نہیں آسکتا تو ایک
اجزاء تین ہوتے ہیں مسند، مسندالیہ اور تیسرا ان دونوں کے درمیان اسناد جونظر نہیں آتا
یہ ہے کہ مسند یا مسند الیہ یا اسناد میں یہ مقتضٰی حال پایا جائے گا اور دوسرا قسم یہ
دو یا دو سے زیادہ جملوں کے ساتھ مختص ہے یعنی وہ ایک جملے کے اجزاء میں نہیں
۔اور تیسرا یہ ہے کہ جو دونوں میں سے کسی کے ساتھ مختص نہ ہو بلکہ وہ مقتضٰی حال ایک
کے اجزاء میں بھی ہوتا ہے اور دو یا دو سے زیادہ جملوں میں بھی ہوتا ہے۔

اما الاوّل فیکون راجعاً اما الی نفس الاسناد الخ سے بتایا کہ جو مقتضٰی حال
ایک جملے کے اجزاء کے ساتھ مختص ہو وہ کبھی تو اسناد کی طرف راجع ہوگا وہ اس طرح
کا مئوکد ہونا یا تاکید سے خالی ہونا اور اگر تاکید ہو تو پھر وہ استحسانا ہوگی یا وجوبا صرف
تاکید ہوگی یا زیادہ یہ سارے مقتضٰی حال ہیں اور یا وہ مقتضٰی حال جو صرف ایک جـ
اجزاء کے ساتھ مختص ہے مسند الیہ کی طرف راجع ہوگا۔وہ اس طرح کہ مسندالیہ محذوف

دگا معرفہ ہویانکرہ ہو گا پھر نکرہ مخصص ہویا غیر مخصص ہوگااور اس طرح مسندالیہ کا کسی
ساتھ ہونا مصحوبا کون خبر بعد خبر ہے مثلاً صفت یا تاکید بدل ،عطف بیان ،وغیرہ
ر مسندالیہ ہوگا یانہیں اور کبھی مسند الیہ مقدم ہوگا جیسے کہ مبتداء ہوتا ہے اور کبھی مؤخر
اعل مؤخر ہوتا ہے ۔اور اسی طرح مسندالیہ پر مقصور ہوگا اور کبھی مقصور نہیں ہوگاوغیرہ
ے مقتضٰی حال ہوں گے ۔باقی یہاں پر اعتراض ہے کہ شارح نے کہا کہ مسندالیہ
پر مقصور ہوگا یانہیں ہوگا۔حالانکہ شئے اپنے آپ پر مقصور نہیں ہوسکتی ۔کیونکہ مقصور
مغائر ہوتے ہیں ؟ جواب یہ ہے کہ مسند الیہ کی دو ترکیبیں ہیں ایک کے لحاظ سے
مبتداء اور فاعل کی صفت بنتا ہے اور دوسری ترکیب کے لحاظ سے خبر۔اور فعل کی
تا ہے۔پہلی ترکیب یہ ہے کہ المسند' یہ صیغہ اسم مفعول کا ہے تو اس کا نائب فاعل الیہ
الیہ کی ضمیر ال کی طرف راجع ہے اب یہ مبتداء اور فاعل کی صفت بنے گے کیونکہ معنی
کہ وہ شئے کہ اسناد کی گئی ہے طرف اس شئے کے تو وہ تو مبتداء اور فاعل ہوتے ہیں
طرف کسی اور شئے یعنی خبر اور فعل کا اسناد ہوتا ہے اور دوسری ترکیب یہ ہے کہ۔ المسند
ر ھو وہ اس کا نائب فاعل ہو اور راجع ہوال کی طرف اور الیہ یہ مسند کے متعلق ہو
کی ضمیر کسی اور کی طرف راجع ہوتواب مسند الیہ خبر اور فعل کی صفت بنے گا ۔کیونکہ معنی
کہ وہ شئے کہ اسناد کی گئی ہے وہ شئے کسی اور کی طرف تو وہ خبر اور فعل ہوتے ہیں جن
اد ہوتا ہے مبتداء اور فعل کی طرف ۔تو یہاں یہ دوسری ترکیب ہے اور یہاں اس سے
سند ہوگا یعنی مسند الیہ مسند پر مقصور ہوگا یانہیں ۔

او الی المسند کما ذکر الخ سے بتایا کہ جو مقتضٰی حال صرف ایک جملے کے جزء

کے ساتھ مختص ہے وہ یا مسند کی طرف راجع ہوگا وہ اس طرح کہ کئی تو وہ احوال ہوتے ہیں جو مسندالیہ میں ذکر کردیے۔ یعنی مسند کبھی محذوف کبھی مثبت کبھی معرفہ کبھی نکرہ وغیرہ وغیرہ اور کچھ مسند الیہ کے احوال پر زیادتی بھی ہے وہ یہ کہ مسند کبھی مفرد کبھی فعل اور کبھی فعل نہیں ہوگا اور کبھی جملہ ہوتا ہے پھر جملہ کبھی اسمیہ کبھی فعلیہ کبھی شرطیہ اور کبھی ظرفیہ ہوتا ہے اور کبھی مسند متعلق (یعنی جارمجرورو غیرہ) کے ساتھ مقید ہوتا ہے اور کبھی مقید نہیں ہوتا۔جیسا کہ مسند کے احوال میں تفصیل آئے گی ۔باقی یہاں اعتراض ہے کہ مفرد تو مسندالیہ بھی ہوتا ہے پھر یہ مسندالیہ کے احوال پر زیادتی کیسے ہے؟ جواب یہ ہے کہ صرف مفرد نہیں بلکہ مفرد بھی ہوتا ہے اور فعل بھی ہوتا ہے ۔باقی مسند الیہ فعل نہیں ہوتا ۔

و اما الثانی الخ سے بتایا کہ جو مقتضٰی حال دو یا دو سے زیادہ جملوں کے ساتھ خاص ہوتا ہے اس کی مثال دی۔جیسے کہ وصل ،اور فصل یعنی دو جملوں کے درمیان عطف لانا اور نہ لانا اور جو تیسری قسم ہے یعنی وہ مقتضٰی حال جو کسی کے ساتھ مختص نہ ہو اس کی مثال جیسا کہ مساوات ،ایجاز اور اطناب ہوتے ہیں۔ مساوات یہ ہے کہ جتنی غرض ہو اتنے الفاظ ہوں مثلاً غرض ہے کہ زید کے قیام کا ثبوت کرنا ہے تو زیدٌ قائم کہیں گے۔یہ مساوات ہے۔اور ایجاز کہتے ہیں کہ غرض زیادہ ہو اور الفاظ تھوڑے ہوں مثلاً زید کے قیام کا ثبوت کرنا ہو تو صرف قائم کہے گئے ۔اور زید کا علم پہلے سے مخاطب کوہواور اطناب کہتے ہیں کہ غرض تھوڑی اور الفاظ زیادہ ہوں اور اس زیادتی میں فائدے کے لیے مثلاً زیدقائم فی الدار یا فی المسجد ، یا فی السوق کہیں۔ مزید تفصیل ایجاز ،اطناب اور مساوات کی وہاں ان کے اپنے باب میں آئے گی ۔

و ھذا حدیث اجمالی الخ سے شارح نے بتایا کہ مقتضی حال کی یہ حدیث اجمالی ہے۔تفصیل اپنی جگہ پر علم معانی میں آئے گی۔

واذا تمھد ھذا فنقول الخ سے بعد میں جو متن ہے اس پر ایک اعتراض تھا یہاں سے شارح اس کا پہلے سے جواب دیتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے کہا کہ تنکیر اطلاق تقدیم ذکر میں سے ہر ایک کا مقام اس کے خلاف کے مقام کے مبائن ہے۔یعنی ایک تو ان چار میں سے ہر ایک کا مقام ہے اور ایک ان چار میں سے ہر ایک کا خلاف ہے تو اس خلاف کا بھی ایک مقام ہے اور خلافہ کی ضمیر کل کی طرف راجع ہے۔معنی یہ ہوگا کہ ان چار میں سے ہر ایک کا مقام ہر ایک کے خلاف کے مقام کے مبائن ہے۔تو اب ان چار میں سے ہر ایک مثلاً تنکیر لیتے ہیں تو یہ مطلب ہوگا کہ تنکیر کا مقام ہر ایک کے خلاف کے مقام کہ مبائن ہے۔یعنی تنکیر کا مقام تنکیر کے اپنے خلاف تعریف کے مقام کے بھی مبائن ہے۔اور غیر کے خلاف کے مقام کے بھی مبائن ہے۔اور تنکیر کا غیر مثلاً اطلاق ہے تو پھر تنکیر کا مقام اطلاق کے خلاف کے مقام کے بھی مبائن ہوگا۔اور اطلاق کے خلاف تو خود تنکیر بھی ہے۔تو پھر یہ مطلب ہوگا کہ تنکیر کا مقام تنکیر کے مقام کے مبائن ہے۔حالانکہ یہ غلط ہے تنکیر کا مقام تنکیر کے مقام کے کیسے مبائن ہوسکتا ہے؟ شارح اس کا جواب دیں گے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اعتراض کا دارومدار اس پر تھی کہ تنکیر کا مقام غیر کے خلاف کے مقام کے بھی مبائن ہو تو اس لیے شارح ثابت کریں گے کہ تنکیر کا مقام خود تنکیر کے خلاف کے مقام کے مبائن نہ کہ غیر کے خلاف کے مقام کے مبائن ہے۔تو وہ اس طرح کہ ماتن نے کل کا لفظ کہا ہے کہ اور کل معنی جمع ہے اور خلافہ کی ضمیر چونکہ کل کی طرف راجع ہے تو وہ ضمیر بھی معنیً جمع ہوجائے گی۔

اور جب (ہ) ضمیر جمع ہوگی تو پھر خلاف جو مضاف ہے وہ بھی جمع ہوجائے گا کیونکہ مضاف الیہ جب جمع ہوتو پھر مضاف بھی جمع ہوجاتا ہے۔لہذا خلافات بن جائے گا تو اب جمع کا جمع کے ساتھ مقابلہ آجائے گا۔اور جمع کا جب جمع کے ساتھ مقابلہ آجائے تو پھر قاعدہ ہوتا ہے کہ تقسیم احاد کی ہوتی ہے تو مطلب ہوگا کہ ان چار میں سے ہر ایک کا مقام اپنے اپنے خلاف کے مقام کے مبائن ہوتا ہے تو اب ٹھیک ہے کہ کوئی اعتراض نہیں اذاتمھدالخ سے یہی بات کرتے ہیں کہ ہر ایک کا مقام اپنے خلاف کے مقام کے مبائن ہوتا ہے۔چونکہ پہلا تنکیر تھا تو یہ کہتے ہیں کہ تنکیر کا جومقام ہوتا ہے ماتن نے تنکیر کا مقام کہا تو تنکیر کس کی ہوتی ہے ۔ شارح نے بتایا کہ تنکیر مسند الیہ کی یا تنکیر مسند کی یا مسند کے متعلق کی تنکیر کا جومقام ہوتا ہے تو یہ مبائن ہوتا ہے۔ان تینوں یعنی مسند الیہ ،مسند یا مسند کے متعلق کی تعریف کے مقام کے اسی طرح حکم یعنی اسناد کے اطلاق کا جومقام ہو اس کی مثال جیسے کہ زید قائم میں اسناد کے ساتھ کوئی قید نہیں یا متعلق کے اطلاق کا جومقام ہو اس کی مثال جیسے کہ ضربت زیداً میں مسند کے متعلق کے ساتھ کوئی قید نہیں اور اسی طرح مسند الیہ اور مسند کے اطلاق اور مسند ،مسند الیہ میں سے ہر ایک کے متعلق کے اطلاق کا جو مقام ہوتا ہے تو ان میں سے ہر ایک کی تقیید کے مقام کا مبائن ہوگا۔باقی تقیید مؤکد کے ساتھ ہو یا حرف قصر کے ساتھ ہو یا تابع کے ساتھ ہو یا شرط یا مفعول یا جو ان کے مشابہ ہو یعنی حال ،تمیز وغیرہ کے ساتھ تقیید ہو اور اسی طرح مسند الیہ یا مسند یا ان کے متعلقات کی تقدیم کا مقام ان کی تاخیر کے مقام کے مبائن ہوگا اسی طرح مسندالیہ وغیرہ کے ذکر کا مقام ان کے حذف کے مقام کے مبائن ہوتے ہیں۔وھذامعنی قولہ سے شارح نے بتایا کہ ماتن کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جو ہم نے

ن کر دیا یعنی یہ ایک کا مقام اپنے خلاف کے مقام کے مبائن ہے نہ کہ غیر کے خلاف کے
قام کے مبائن ہے۔

و انما فصل قوله الخ اب آگے ماتن نے متن میں کہا تھا کہ فصل کا مقام وصل کے
قام کے مبائن ہے۔(یہ بات ذہن میں رہے کہ تنکیر ،اطلاق ،تقدیم، ذکر ان کے خلاف
فصل ووصل یہ سارے مقتضٰی حال ہیں) تو اس پر اعتراض تھا کہ جس کا شارح نے یہاں
سے جواب دیا کہ اعتراض یہ تھا۔ کہ ماتن فصل ووصل کے مقام کے تفاوت کو علیحدہ کیوں
کر کردیا چاہیے یہ تھا کہ ان پہلے چار کے ساتھ ذکر کر دیتے۔ وہاں کیوں نہیں ذکر کیا اس
رح کیوں نہیں کہا کہ فمقام کل فی التنکیر والاطلاق والتقدیم و الذکروالفصل یباین مقام
لافہ توحذف میں فصل بھی آجاتا اور عبارت مختصر ہوتی تو ماتن نے علیحدہ کیوں ذکر کردیا تو
ں کا شارح نے جواب دیا۔ کہ علیحدہ ذکر کرنے کی دو وجہ ہیں۔ایک یہ کہ جو امر عظیم الشان
وتو قاعدہ ہوتا ہے کہ اسے علیحدہ ذکر کیا جاتا ہے تو فصل و وصل بھی عظیم الشان ہیں حتیٰ کہ
عض لوگوں نے کہا ہے کہ کوئی شخص اگر فصل ووصل جان لے تو پھر اسے بلاغت آگئی۔اس
لیے پھر فصل ووصل کو علیحدہ ذکر کر دیا اور دوسری وجہ یہ ہے کہ پیچھے مقتضٰی حال کے تین قسم
ذکر کر دیے ہیں۔تو پہلے چار پہلے قسم سے تھے یعنی ایک جملے کے اجزاء کے ساتھ مختص ہوتے
ہیں اور یہ فصل ووصل دوسری قسم میں سے ہیں یعنی دو یا دو سے زیادہ جملوں کے ساتھ مختص
ہوتے ہوں۔تو پھر مناسب یہ تھا کہ ان کو علیحدہ ذکر کیا جاتا۔

و فصل قوله و مقام الایجازالخ سے ماتن نے متن میں کہا تھا کہ ایجاز کا مقام ایجاز
کے خلاف یعنی اطناب مساوات کے مقام کے مبائن ہوتا ہے۔اس پر بھی یہ اعتراض کہ اس کو

پہلے چار کے ساتھ کیوں نہیں کہاتو فصل و وصل کے ساتھ ذکر کرنا چاہیے تھا۔تو عبارت مختصر ہوتی ۔یعنی یوں کہتے ومقام الفصل و الایجاز یباین مقام خلافہ تو علیحدہ کیوں ذکر کیا شارح نے اس کا جواب دیا کہ اس کو علیحدہ ذکر کرنے کی دو وجہ ہیں۔پہلی یہ کہ ایجاز اطناب یہ تیسری قسم ہے ۔یعنی ایک جملے کے ساتھ اجزاء مختص ہوں نہ دونہ دو سے زیادہ جملوں کے ساتھ مختص ہوں اس لیے پھر علیحدہ ذکر کر دیا دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ عظیم الشان ہے اس کی بحث بہت طویل ہوتی ہے ۔اس لیے اسے علیحدہ ذکر کر دیا۔

و قد اشار فی المفتاح الخ سے شارح بعض لوگوں کا رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جو صاحب تلخیص ہے اس نے تو ایجاز اور اطناب کے مقامات میں تفاوت صراحۃ ذکر کر دیا اور سکاکی نے مفتاح میں اس تفاوت کی طرف اشارہ کردیا اسلئے شارحین کو سکاکی کی مراد کا علم نہ ہو سکا۔کہ سکاکی نے کیا ذکر کیا ہے ۔اب وہ عبارت ذکر کرتے ہیں جسکی طرف سکاکی نے اشارہ کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ سکاکی نے کہا ہے کہ لکل حد ینتھی الیہ الکلام مقام یعنی جس حد کی طرف کلام پہنچ جائے تو اس کا علیحدہ مقام ہوتا ہے تو ایجاز واطناب میں بھی تو کلام ایک حد تک پہنچ جاتا ہے۔تو ایجاز اطناب میں سے ہر ایک کا علیحدہ علیحدہ مقام ہوگا۔

فان لکل من الایجاز و الاطناب الخ سے شارح نے بتایا کہ سکاکی کی اس عبارت سے اشارہ کیسے ہوگیا کہ ایجاز و اطناب کے مقام متفاوت ہوتے ہیں تو کہتے ہیں کہ اس طرح ایجاز اطناب یہ دونوں امور نسبیہ سے ہیں کیونکہ مثلاً ایجاز اطناب کے لحاظ سے اور اطناب ایجاز کے لحاظ سے ہوتا ہے تو جوامور نسبیہ سے ہوں تو اس کی مختلف حدیں ہوتی ہیں اور مراتب متفاوت ہوتے ہیں مثلاً اطناب ایجاز جو ہیں ان کے کئی اوردوسرے مراتب بھی

ہیں مثلاً زید کے کلام میں عمر کے لحاظ سے ایجاز ہوگا اور بکر کے لحاظ سے اطناب ہوگا تو پھر ہر ہر حد کا مقام علیحدہ ہوگا جو دوسرے کا مقام نہیں ہوگا۔

و کذا خطاب الذکی الخ تو بعض محققین نے اس متن کا غلط مطلب سمجھا تھا۔ شارح اپنا مختار ذکر کریں گے اور آگے جا کر آخر میں اس کا رد کریں گے تو یہ کہتے ہیں کہ ایجاز اور اس کے خلاف کے مقامات مبائن ہیں۔ وہ اس طرح کہ ایک ذکی کے ساتھ خطاب کا مقام ہے اور دوسرا غبی کے ساتھ خطاب کا مقام ہوتا ہے تو یہ دونوں مبائن ہوتے ہیں۔

فان مقام الاول الخ سے شارح نے بتایا کہ ذکی کے خطاب کا مقام اور غبی کے خطاب کا مقام کیسے مبائن ہوتے ہیں وہ اس طرح کہ ذکی کے ساتھ خطاب میں کنایہ، استعارہ اور اشارے لانے پڑتے ہیں اور غبی کے ساتھ ٹھوس الفاظ کے ساتھ خطاب کیا جاتا ہے۔

و کان الانسب الخ سے شارح نے ماتن پر اعتراض کر دیا کہ غبی کا مقابل فطین ہوتا ہے نہ کہ ذکی لہذا انسب (انسب کہہ کر بتا دیا کہ یہ بات صحیح ہے کیونکہ ذکی اور فطین ایک دوسرے کی جگہ پر استعمال میں آتے رہتے ہیں) یہ تھا کہ غبی کے مقابلہ میں فطین کہتے کیونکہ ذکی اور فطین میں فرق ہے وہ اس طرح کہ ذکاوت اس قوت کی شدت کو کہتے ہیں جو قوت اللہ تعالی نے نفس ناطقہ کو عطا کی ہے۔ جس کے ذریعے سے نفس ناطقہ خود افکار اور آراء کو حاصل کرتا ہے۔ یعنی ذکاوت میں غیر کو دخل نہیں آتا اور اس قوت کے ذریعے سے کلام کو جلدی سے سمجھنا یہ فطانت ہے۔ تو فطانت اور ذکاوت میں فرق ہے باقی درمیان میں شارح نے بتایا کہ فطانت قوت ذہنی کو بھی کہتے ہیں۔ باقی اصل یہ رہی بات کہ غباوت کا مقابل

فطانت کیسے ہے ۔ وہ اس طرح کہ غباوت کہتے ہیں کہ عدم الفطانۃ عماشانہ ان یکون فطیناً تو فطانتہ اور غباوت میں عدم و الملکہ کا تقابل ہوا ۔لہذا غباوت کا مقابل فطانتہ ہے ۔غباوت یہ ہے کہ عدم ذکاوت عمانی شانہ ان یکون ذکیاً تو پھر غبی کا مقابل ذکی ہوا۔

و لکل کلمۃ مع صاحبھا الخ سے ماتن نے بتایا کہ ہر کلمہ کا جو اپنا صاحب ہوتا ہے تو اس کا ایک مقام ہوتا ہے یعنی ایک کلمہ اس کا اپنے صاحب کے ساتھ ایک مقام ہوتا ہے۔باقی شارح نے بتایا کہ صاحبۃ یہ صیغہ صفت کا ہے۔اس کا موصوف کلمہ ہے ۔یعنی ایک کلمہ ہو اور وہ کلمہ دوسرے کلمے کے ساتھ ملایا جائے کہ دوسرا کلمہ مصاحب ہوگا۔وہ بھی کلمہ ہوگا باقی(صوحبت) نکال کر بتا گئے کہ ہم عمداً ملائیں نہ کہ اتفاقاً مل جائے ۔تو ہر کلمے کا جو اپنے مصاحب کے ساتھ جو مقام ہوتا ہے تو وہ مبائن ہوتا ہے۔اس مقام کے کہ جو مقام اس کلمے کے صاحب کا ہم معنی ہوتا ہے۔اس کی مثال دیتے ہیں کہ جیسے کہ کلمے سے مراد فعل ہے اور اس کے ساتھ ہم ادوات شرط ملائیں تو وہ مذوف شرط یہ فعل کا صاحب بن گئے۔تو ادوات شرط کئی ہیں ۔لوبھی ہے،ان بھی ہے،اذا بھی ہے۔تو لو کے ساتھ بھی فعل کا مقام ہوگا یہ اور ہوگا اور اذا کے ساتھ جومقام ہوگا وہ اور ہوگا حالانکہ ان لو ،اذا سارے معنی شرط میں شریک ہیں۔صرف یہی فرق ہے کہ اذا یقین کے لیے اور ان مشکوک چیزوں پر اور لومحال چیزوں کے لیے آتا ہے یہ تو تھا کہ فعل کلمہ بنے اور ادوات شرط۔یہ صاحب بنے اب شارح الٹ کرتے ہیں یعنی ادوات شرط کوتو کلمہ بناتا ہے۔اور فعل کو صاحب بناتا ہے تو فعل کو ہم ادوات شرط کے ساتھ ملاتے ہیں۔اب فعل ماضی ہوتا ہے اورمضارع بھی تو ماضی کے ساتھ ادوات شرط کا اور مقام ہوگا۔اور مضارع کے ساتھ ادوات شرط کا اور مقام ہوگا۔

و کذا کلمات الاستفہام الخ یعنی کلمات استفہام کئی ہوتے ہیں۔ ھمزہ ،ھل،وغیرہ تو ایک کلمہ جب ہم فعل کے ساتھ ملائیں گے تو اس کا مقام اور ہوگا اور جب وہ کلمہ ہم ھمزہ کے ساتھ ملائین گے تو اس کا اور مقام ہوگا۔

المسند الیه الخ سے اور مثال دی کہ مسند الیہ مثلاً زیداس کا مسند کے ساتھ ایک مقام ہوتا ہے جب مسند مفرد ہوا تو یہ اسم ہوگا۔یا فعل پھر فعل ماضی ہوگا یا مضارع ۔ اگر مسند جملہ ہوتو پھر جملہ اسمیہ ہوگا یا فعلیہ یا شرطیہ یا ظرفیہ تو سارے مسندالیہ کے مصاحب ہیں۔توہر ایک کے ساتھ مسندالیہ کا علیحدہ علیحدہ مقام ہوگا۔اذا المراد الخ سے شارح نے اعتراض کا جواب دیااعتراض یہ ہے کہ بات تو کلمے میں آرہی ہے کیونکہ ماتن نے کہا ہے کہ ہر کلمے کا اپنے صاحب کے ساتھ ایک مقام ہوتا ہے ۔اور شارح نے کہا کہ وہ صاحب بھی کلمہ ہوتا ہے۔اور جملہ تو کوئی کلمہ نہیں ہوتا ۔کلمہ اور جملہ تو مبائن ہیں کیونکہ کلمہ کی تعریف ہے لفظ وضع لمعنی مفردتو پھرکلمہ جملہ کیسے بن سکتا ہے۔شارح نے اس کا جواب دیا کہ صاحب جو کلمہ ہے تواس سے عام مراد ہے کہ حقیقتاً کلمہ ہو یا حکماً جملہ اگرچہ حقیقتاً کلمہ نہیں ہوتا لیکن ضمناً جملہ بھی کلمہ ہوسکتا ہے۔کیونکہ جملہ کلمے کی جگہ پرآسکتا ہے ۔

و ایضاً له مع المسندالسببی الخ سے شارح نے بتایاکہ اسی طرح مسندالیہ کاایک مقام مسند فعلی کے ساتھ ہوتا ہے اور ایک مقام مسند سببی کے ساتھ ہوتا ہے(مسند فعلی سببی کی بحث آگے آئے گی انشاء اللہ تعالیٰ)مسند فعلی کی مثال جیسے کہ زید قائم اور مسند سببی کی مثال جیسے کہ زید قائم ابوہ تو مسند الیہ کا مسند فعلی کے ساتھ اور مقام ہوتا ہے اور مسند سببی کے ساتھ اور مقام ہوتا ہے ۔الی غیر ذالک سے بتایا کہ اور بھی ہزاروں حساب کے مقام ہیں ۔

ھکذا ینبغی الخ جہاں اس قسم کی عبارت بولتے ہیں تو عموماً وہاں سے کسی کا رد کرنا چاہتے ہیں تو یہاں سے بعض لوگوں کا رد کرتے ہیں بعض لوگوں نے کہا ہے کہ

فمقام کل فی تنکیر الخ یہ علم معانی کا مسئلہ ہے اور کذا خطاب الذکی الخ یہ علم بیان کا مسئلہ ہے۔

اور لکل کلمۃ مع صاحبتھا الخ یہ علم بدیع کا مسئلہ ہے ۔تو یہاں ماتن نے نامناسب جمع کر دیے ہیں تو شارح نے بتایا کہ یہ مطلب نہیں۔جو انہوں نے سمجھا ہے۔بلکہ یہ معنی ہے جو ہم نے بیان کر دیا کیونکہ ہم نے جو معنی بیان کیا اس کے لحاظ سے یہ سارے اعتبار مناسب اور مقام مناسب بن گئے ۔تو اب سارے علم معنی کے مسئلے بنیں گے۔

و ارتفاع شان الکلام الخ یہاں سے ماتن صاحب مسئلہ ذکر کرنا چاہتے ہیں وہ یہ کہ کلام کی شان حسن قبول میں بلند تب ہوگی کہ کلام اعتبار مناسب کے مطابق ہو اور اگر کلام اعتبار مناسب کے مطابق نہ ہوتو پھر کلام کی شان کم ہوگی ۔

و المراد بالاعتبار المناسب الخ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے کہ ہم نے تو بلاغت فی الکلام کی تعریف یہ پڑھی ہے کہ کلام مقتضٰی حال کے مطابق ہو اور مع فصاحتھا یعنی کلام فصیح بھی ہوتو پھر اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ کلام کی شان تب بلند ہوتی ہے کہ جب کلام مقتضٰی حال کے مطابق ہو اور کلام کی شان کم تب ہوتی ہے کہ کلام مقتضٰی حال کے مطابق نہ ہو پھر آپ نے یہ اعتبار مناسب کہاں سے نکالا ہے ؟اس کا شارح نے جواب دیا کہ اعتبار مناسب اور مقتضٰی حال دونوں کا ایک ہی معنی ہوتا ہے یہ بات آگے خود ماتن بھی متن میں ذکر کریں گے ۔ جب کلام اعتبار مناسب کے مطابق ہو گا تو پھر مقتضٰی حال کے بھی

مناسب ہوگا ورنہ نہیں۔لہذا کلام اعتبار مناسب کے مطابق ہو تو اس کی شان بلند ہوگی اگر اعتبار مناسب کے مطابق نہ ہو تو پھر شان کم ہوگی۔باقی عبارت میں شارح نے بتایا کہ اعتبار مناسب اس امر کو کہتے ہیں کہ متکلم جس کو اپنے کلام میں مناسب اعتبار کرتا ہے کہ یہاں یہ کلام بولنا ہے وہ بولتا ہے۔باقی متکلم جو اعتبار مناسب کرے گا تو متکلم یا تو خالص عربی ہوگا یا خالص نہیں ہوگا اگر خالص عربی ہوتو پھر وہ سلیقہ طبع سے اعتبار کرے گا کہ یہاں یہ کلام بولنا مناسب ہے جیسا کہ خالص عربی سلیقہ طبع سے صحیح اعراب پڑھتے ہیں بیشک ان میں کوئی علم نحو وغیرہ نہ پڑھا ہوا ہواگر خالص عربی نہ ہوتو بلغاء کے کلام کے تتبع سے متکلم اعتبار مناسب کا اعتبار کرے گا کہ یہاں یہ کلام بولنا مناسب ہے۔کیونکہ بلغاء ایسے مقام پر اسی طرح کلام بولتے ہیں۔

یقال اعتبرت الشئی الخ سے اعتبار مناسب کا شارح نے لغوی معنی ذکر کر دیا کہ اہل عرب محاورے میں کہتے ہیں کہ اعتبرت الشئی یہ اس وقت بولتے ہیں کہ جب متکلم شئے میں نظر کرے۔اور پھر اس شئے کے حال کی رعایت کرے۔

واعتبارھذاالامر الخ سے شارح نے بتایا کہ یہ جو اعتبار مناسب ہوتا ہے تو متکلم اس کا معنی میں پہلے اور لفظ میں بعد میں اعتبار کرتا ہے اس کی واضح مثال یہ ہے کہ جب مخاطب منکر ہوتو پھر پہلے اپنے دل میں سوچوں گا کہ میں کونسی بات کہوں کہ یہ مان جائے تو پھر متکلم کہتا ہے کہ طلاق اٹھاؤں یا قسم تو مان جائے گا بعد میں متکلم قسم یا طلاق لفظوں میں اٹھاتا ہے۔

و اراد بالکلام الفصیح الخ سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا ہے کہ ماتن نے کہا کہ کلام اگر اعتبار مناسب کے مطابق ہوتو پھر حسن اور قبول کے لحاظ سے کلام کی شان

بلند ہوگی اوراگر کلام اعتبارمناسب کے مطابق نہ ہوتو پھر کلام کی شان حسن و قبول میں
ہوگی۔یہ جو کہتے ہیں کہ کلام کی شان بلند ہے یا کم ہے تواس وقت کہتے ہیں کہ نفس شان
کلام کے اندر پائی جا رہی ہو پھر اگر زیادہ شان ہوتو کہتے ہیں کہ شان بلند ہے اگر ز
شان نہ ہوتو کہتے ہیں کہ اس کی شان کم ہے حالانکہ کلام اگر اعتبارمناسب کے مطابق نہ
پھر کلام کی شان ہی نہیں ہوگی۔تو پھر انحطاط (کم ہوں) ہونے کا کیا مطلب؟ اور ج
کلام اعتبار مناسب کے مطابق ہوتو پھر کلام کے اندرنفس شان تو پائی جارہی ہے پھر ارتقا
کیا مطلب تو خلاصہ یہ بنا کہ کلام کے اندرنفس شان مطابقۃ الاعتبار المناسب سے آئے
اور شان بلند تب ہوگی کہ کلام کے اندر اعتبار مناسب سے کمال درجہ کی مطابقت ہوگی
شان کم ہوگی کہ کلام کے اندر اعتبار مناسب سے کمال درجہ کی مطابقت نہ ہوتو اس کا ش
نے جواب دیاکہ ماتن نے جو کہا ہے کہ ارتفاع شان الکلام جو الکلام میں (الف
)ہے۔یہ عہد خارجی کا ہے۔اس سے وہ کلام مراد ہے کہ جو کلام کلام بلیغ کی تعریف میں
گئی ہے یعنی کلام فصیح مراد ہے۔تو فصاحت سے تو کلام کے اندرنفس حسن اور شان آ
گی۔اور اعتبار مناسب کی مطابقت سے شان بلند ہوگی اور اگر اعتبار مناسب کے مطابق نہ
پھر شان کم ہوگی ۔

لکونہ اشارۃ الخ سے شارح نے علت مصححہ ذکر کی کہ الکلام پر الف لام عہد خا
بنانا ٹھیک نہیں تو کہتے ہیں کہ ہاں صحیح ہے کیونکہ قاعدہ ہوتا ہے کہ جب ایک دفعہ شئے کا
ہو جائے تو دوبارہ جب ذکر ہو اور اس پر الف لام ہوتو وہ الف لام عہد خارجی کا ہوتا
۔اور

اذ لا ارتفاع الخ سے شارح نے علت باعثہ ذکر کی کہ الف لام عہد خارجی کا کیوں بناتے ہو۔تو بتایا کہ اس لیے کہ اگر کلام سے مراد کلام فصیح نہ ہوپھرتو اعتبار مناسب سے عدم مطابقتہ کے وقت نفس شان بھی نہیں ہوگی پھر بلند یا کم ہونے کا کیا مطلب ہے۔

و اراد بالحسن الحسن الذاتی الخ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہے کہ ارتفاع مصدر ہے اور شان الکلام معرفہ کی طرف مضاف ہے اور مصدر جب مضاف ہومعرفہ کی طرف تو پھر قاعدہ یہ ہے کہ وہ دو باتوں کا فائدہ دیتا ہے۔استغراق اور حصر دونوں کا فائدہ دیتا ہے تو اب معنی یہ ہوگا کہ ارتفاع شان کلام کا ہر فرد مطابقتہ الاعتبار مناسب میں منحصر ہے۔یعنی کلام کی شان صرف مطابقتہ الاعتبار مناسب ہی سے بلند ہوتی ہے۔اور کسی سے بلندنہیں ہوتی۔حالانکہ علم بدیع سے بھی کلام کی شان بلند ہوتی ہے پھرتو یہ حصر ٹھیک نہ ہوا؟تو اس کا شارح نے جواب دیا کہ حسن دوقسم کا ہوتا ہے ایک حسن ذاتی اور دوسراحسن عارضی۔تو ہم نے جو مطابقتہ اعتبار مناسب میں حسن کا حصر کہا ہے وہ حسن ذاتی ہے۔وہ مطابقتہ اعتبار مناسب کے بغیر نہیں آسکتی۔ باقی علم بدیع سے جو کلام میں حسن پیدا ہوتا ہےتو وہ حسن عارضی ہوتا ہے

فمقتضی الحال ھوالاعتبار المناسب الخ یہ متن کی عبارت تھی ماتن نے یہ عبارت اس اعتراض کے جواب کے لیۓ ذکر کی ہے جو اعتراض بلاغت فی الکلام کی تعریف میں مقتضی حال کے بارے میں گزرا ہے کہ کلام مقتضی حال کے مطابق ہو پھر یہ متن میں اعتبار مناسب کدھر سے آگیا ؟ ماتن نے اس کا جواب دیا کہ اعتبار مناسب اور مقتضی حال دونوں کا ایک ہی مطلب ہے۔باقی شارح نے والمقام کا لفظ نکالا ہے کیونکہ مقام اور حال ایک چیز

ہیں ۔اور شارح نے مقتضٰی حال کی مثال بھی دی جیسے کہ تاکید ،اطلاق،تاکیداور ذکر وغیرہ جو کہ پہلے ماتن نے ذکر کیے ہیں۔فمقام کل فی التنکیر والی عبارت سے اعتراض ہوگیا کہ یہاں مقتضٰی حال کا یہ معنی کیا اور بعد میں آنے والی عبارت میں اور معنی کیا ہے؟(جیسا کہ پہلے بتایا تھا کہ حال کا معنی ایک ہوتا ہے مطابقت اور مقتضٰی حال کے دو معنی ہیں۔ایک ظاہری اور ا دوسرا تحقیقی ۔یہ ابھی ظاہری معنی ہے اور تحقیقی بعد میں آئے گا اور ذکر کریں گے) تو شارح نے

وبه یصرّح لفظ المفتاح سے اس کا جواب دیا کہ مفتاح کا لفظ مقتضٰی حال کے اس معنی کے ساتھ تصریح کرتا ہے اور مزید تحقیق اس کی آگے آئے گی۔

و الفاء فی قوله فمقتضی حال الخ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے کہ فمقتضٰی حال پر (ف) کیسی ہے۔تو (ف) میں دو احتمال ہیں ۔یافاء علیہ ہے یا تفریعیہ ہے (فاء عاطفہ بھی ہوتی ہے لیکن یہاں فاء عاطفہ کا احتمال نہیں ہے) نہ یہ فاء تعلیلیہ بن سکتی ہے اور نہ یہ فاء تفریعیہ بن سکتی ہے ۔تعلیلیہ اس لیے نہیں بن سکتی کہ اگر یہ فاء تعلیلیہ ہوتی تو پھر متن کی عبارت بالعکس ہوتی ۔یعنی فالاعتبار المناسب ھو مقتضٰی حال کیونکہ قاعدہ یہ ہوتا ہے کہ موضوع ہمیشہ مخاطب کومعلوم ہوتا ہے اور خبر کا علم نہیں ہوتا۔مثلاً زید قائم تب کہو گے کہ مخاطب زید کو جانتا ہواور قائم کا علم نہ ہوتواعتبار مناسب تو ہم جانتے ہیں کہ یہاں متن میں مذکور ہے لیکن ہم یہ نہیں جانتے کہ مقتضٰی حال اور اعتبار مناسب ایک چیز ہیں یا کہ نہیں۔تو پھر موضوع ایک بار مناسب کو بنا کرفالاعتبار المناسب ھو مقتضٰی حال کہنا تھا۔تو یہ فاء تفریعیہ اس لیے نہیں بن سکتی کہ فاء تفریعیہ وہ ہوتی ہے کہ اس کے مابعد کا علم ماقبل سے آتا ہے

۔حالانکہ یہاں جو فاء کا مابعد ہے اس کا علم تو ماقبل والے متن سے نہیں آیا؟ شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ فاء تفریعیہ ہے ۔اور اس کے مابعد کا علم ماقبل سے آیا ہے۔وہ اس طرح کہ یہاں دو مقدمے ہیں ایک مقدمہ مذکور ہے اس کو شارح نے معلوم کہا ہے کیونکہ مذکور معلوم بھی ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ ہر ایک فرد ارتفاع شان کلام کا مطابقت اعتبار مناسب میں منحصر ہے ۔اور کسی کی طرف رجوع نہیں کرتا کیونکہ مقصور علیہ میں یہ ہوتا ہے کہ مقصور ،مقصور علیہ کے بغیر نہیں پایا جاسکتا اور مقصور علیہ ،مقصور کے بغیر بھی پایا جاتا ہے۔باقی درمیان میں شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ۔ یہ کہ متن میں تو صرف یہ ہے کہ ارتفاع شان کلام اعتبار مناسب کی مطابقت سے ہوتا ہے ۔باقی یہ جو کہا گیا ہے کہ ہر فرد ارتفاع شان کلام کا مطابقت اعتبار مناسب میں منحصر ہے ۔کسی اور کی طرف تجاوز نہیں کرتا تو شارح نے جواب دیا کہ۔

لان اضافت المصدر الخ سے کہ ارتفاع مصدر ہے اور معرفہ کی طرف مضاف ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جب مصدر معرفہ کی طرف مضاف ہو تو پھر وہ استغراق اور حصر کا فائدہ دیتا ہے۔اس کی مثال بھی دی کہ جیسے ضربی زیداً فی الدار کا مطلب ہوتا ہے کہ ضرب میری منحصر ہے زید اور دار میں۔لہذا ارتفاع شان کلام الخ کا معنی ہوگا کہ ہرفرد ارتفاع شان کلام کا مطابقت اعتبار مناسب میں بند ہے ۔اور دوسرا مقدمہ ہمیں پہلے سے معلوم ہے وہ یہ ہے کہ کلام کی شان بلاغت ہی کے ساتھ بلند ہوتی ہے۔اور بلاغت کہتے ہیں کہ مطابقۃ الکلام الفصیح لمقتضی الحال تو اب مطلب یہ بنے گا کہ کلام کی شان صرف مطابقت مقتضی حال سے بلند ہوتی ہے۔اور کسی سے بلند نہیں ہوتی ۔تو اب یہ دومقدمے ہیں۔ان میں تعارض آ گیا ۔تو یہ

تعارض تب ہی اٹھ سکتا ہے کہ ثابت ہوجائے کہ مقتضی حال اور اعتبار مناسب ایک چیز ہیں اور دونوں کے درمیان نسبت مساوات کی ہے ۔اگر یہ ثابت نہ ہوبلکہ دوسری تین نسبتوں میں سے کوئی ایک پائی جائے تو تعارض نہیں اٹھے گا اب یہ سمجھنا ہے کہ تعارض کیسے ہے اور نسبت مساوات کی وجہ سے وہ تعارض کیسے اٹھتا ہے تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ دونوں کے درمیان چارنسبتوں میں سے کوئی ایک ضرور ہوگی اگر اعتبار مناسب اور مقتضی حال کے درمیان نسبت تبائن کی ہو یعنی دونوں کبھی جمع نہ ہوں ہمیشہ علیحدہ علیحدہ پائے جائیں تو دونوں حصر باطل ہوجائیں گے کیونکہ ہر ایک حکم قطعی پر مشتمل ہونے کی وجہ سے دوسرے کے بطلان کا مقتضی ہے۔اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے شخص کو کہے کہ لاتشتری الانسان پھر کہے کہ لاتشتری الاالفرس تواب مخاطب اگر گھوڑا خریدے گا تو پھر لاتشتری الاالانسان کا حصر ٹوٹ جاے گا اور اگر انسان خریدے گا توپھرلاتشتری الا الفرس کا حصر ٹوٹ جاے گا اور اگر اعتبار مناسب اور مقتضی حال کے درمیان نسبت عام خاص من وجہ کی ہو پھر عام خاص من وجہ میں بھی ہر ایک دوسرے سے علیحدہ پایا جاتا ہےتو اب پہلا مقدمہ یہ تھا کہ ارتفاع شان کلام کا ہر فرد مطابقت اعتبارمناسب میں منحصر ہے اب اگر کلام کی شان مطابقت مقتضی حال کی وجہ سے بلند ہوتو پھر مقدمہ مذکور کا حصر ٹوٹ جائے گا اگر دوسرے یعنی مقدمہ معلوم کو دیکھیں تو وہ یہ تھا کہ کلام کی شان کا بلند ہونا صرف مقتضی حال کی مطابقت میں منحصر ہے تو اب اگرکلام کی شان مطابقت اعتبار مناسب کی وجہ سے بلند ہو تو پھر مقدمہ معلوم کا حصر ٹوٹ گیا اسکی مثال جیسے کہ ایک شخص دوسرے شخص کو کہے کہ لاتشتری الاالحیوان ولاتشتری الاالابیض اب مخاطب اگر کالا گھوڑا خریدے گا تو پھر لاتشتری الاالابیض والی عبارت میں حصر ٹوٹ گیا اور اگر سنگ

مرمر کا سفید پتھر خریدے گا تو پھر لاتشتری الا الحیوان کا حصر ٹوٹ جائے گا اگر اعتبار مناسب اور مقتضی حال کے درمیان نسبت عام خاص مطلق کی ہو تو پھر صرف خاص میں حصر ٹوٹ جائے گا اس صورت میں کہ عام خاص سے علیحدہ پایا جائے گا اسکی مثال جیسے کہ ایک شخص دوسرے کو کہے کہ لاتشتری الا الحیوان پھر کہے کہ لاتشتری الا الانسان تو اب اگر مخاطب گھوڑا خرید گا تو پھر لاتشتری الا الانسان میں تو حصر ٹوٹ جائے گا لیکن اگر انسان خریدے گا تو پھر لاتشتری الا الحیوان میں حصر نہیں ٹوٹے گا کیونکہ انسان حیوان تو ہے تو نسبتیں چار ہیں تو جب اعتبار مناسب اور مقتضی حال کے درمیان نہ نسبت تبائن نہ عام خاص من وجہ نہ عام خاص مطلق کی ثابت ہوئی ہے تو پھر نسبت مساوات کی ہی ہوگی تو مطلب یہ ہے کہ جب طالب علم اس مقام پر پہنچے گا تو پھر دیکھے گا کہ یہاں مقدمہ میں تعارض ہے کیونکہ ماتن نے کہا کہ ارتفاع شان کلام کا ہر فرد مطابقت اعتبار مناسب میں منحصر ہے اور یہ مقدمہ پہلے سے معلوم ہو گا کہ کلام کی شان کا بلند ہونا مطابقت مقتضی حال میں منحصر ہے پھر اگر وہ اہل علم سمجھدار ہو گا تو سمجھ لے گا کہ مقتضی حال اور اعتبار مناسب ان دونوں میں کسی قسم کا تعارض نہیں ہے شارح نے کہا کہ والا لبطل احد الحصرین تو یہ نسبت عام خاص مطلق کی صورت میں اور کلاھما یہ نسبت تباین اور عام خاص من وجہ کی صورت میں ہوگی

و فیہ نظر الخ سے شارح نے اعتراض کر دیا ہے کہ اگر اعتبار مناسب اور مقتضی حال کے درمیان نسبت عام خاص من وجہ یا عام خاص مطلق کی ہو تو پھر بھی حصر نہیں ٹوٹتا عام خاص مطلق میں اس طرح نہیں ٹوٹتا کہ اسکی مثال تھی کہ لاتشتری الا الحیوان ولاتشتری الا الانسان مذکورہ دو جملوں سے مراد ایسی چیز لینی چاہیے کہ دونوں پائے جائیں تو پھر وہ

ایسی چیز خرید کرے گا کہ دونوں پائی جائیں حصر نہ ٹوٹے مثلاً وہ انسان کو خرید کرے گا اس صورت میں حصر نہیں ٹوٹے گا کیونکہ انسان حیوان بھی ہے اور انسان بھی تو مخاطب کہے گا کہ حیوان سے میری مراد انسان ہے تو مطلب یہ ہے کہ عام میں حصر مطلقاً نہیں ہوتا بلکہ جب عام خاص کے ساتھ پایا جائے اس صورت میں حصر نہیں ٹوٹے گا اسی طرح عام خاص من وجہ میں بھی حصر نہیں ٹوٹتا کیونکہ اسکی مثال تھی کہ لاتشری الاالحیوان تو مخاطب اس صورت میں غور وفکر کرے گا کہ اگر مثلاً کالا گھوڑا خرید کرتا ہوں تو پھر لاتشتری الا الابیض والا حصر ٹوٹ تا ہے اگر سفید پتھر خرید کرتا ہو تو پھر لاتشتری الاالابیض کا حصر ٹوٹتا ہے تو پھر مخاطب کہے گا کہ حیوان سے میری مرادلاتشتر ی الاالحیوان سے گھوڑا ابیض ہے تو سفید گھوڑے میں دونوں ابیض اور حیوان جمع ہو گئے تو یہاں بھی مطلب یہ ہوگا ۔کہ عام خاص من وجہ میں مطلق حصر نہیں ٹوٹتا بلکہ اس وقت ٹوٹتا ہے جب اکٹھے نہ پائے جائیں اگر نسبت تباین کی ہوتو پھرحصر ٹوٹے گا لیکن اگر نسبت عام خاص مطلق یا عام خاص من وجہ کی ہو یانسبت مساوات کی ہوتو ان تینوں صورتوں میں حصر نہیں ٹوٹے گا۔

و هذا اعنى تطبيق الكلام الخ تو پہلے ماتن نے تلخیص کی عبارت میں بلاغت فی الکلام کی تعریف کی کہ کلام مقتضیٰ حال کے مطابق ہو باقی ماتن نے ایضاح میں بلاغت فی الکلام کی یہ تعریف کی تھی کہ تطبیق الکلام لمقتضی الحال پھر وہاں ماتن نے ایضاح میں شیخ عبدالقاہر کی عبارت نقل کی تھی ۔کہ شیخ عبدالقاہر نے اس کا اور نام ذکر کیا ہے۔لیکن شیخ کے کلام کا اور یہ جو میں نے کہا ہے کہ کلام مقتضیٰ حال کے مطابق ہو ان دونوں کا مطلب ایک ہی ہے تو اب شارح نے وہ ایضاح کی عبارت نقل کی جہاں ماتن نے شیخ کی عبارت نقل کی

تھی اور اصل غرض شارح کی یہ ہے کہ شارح شیخ کی عبارت کی وضاحت کرے گا۔تو پھر معلوم ہو جائے گا کہ ماتن اور شیخ کی عبارت کا مطلب کیا ہے صرف نام کا فرق ہے تو ماتن نے ایضاح میں کہا تھا کہ یہ جو میں نے کہا کہ تطبیق الکلام لمقتضی الحال یہ وہ ہے جسے شیخ عبدالقاہر نے نظم کہا ہے پھر ماتن پر سوال ہوا کہ یہ بات عبدالقاہر نے کس مقام پر کہی ہے ۔ماتن نے جواب دیا کہ جس مقام پر کہا کہ نظم علم نحو کے معانی طلب کرنے کو کہتے ہیں (نحو سے مراد مکمل نحو ہے جو کہ علم معانی ،بیان کو شامل ہے اور معانی وہ ہیں جن کی علم نحو میں بحث ہوتی ہے) فیمابین الکلم یعنی کلموں کے درمیان ظاہر کیے جاتے ہیں تو فی الکلام نہیں کہا فیمابین الکلم کہا یعنی ایک کلمہ جو دوسرے کلمے کے ساتھ مرکب ہوتا ہے ۔تو ان کے درمیان نحو کے معانی طلب کرنے یا نحو کے کون سے معانی مناسب ہیں اور کون سے معانی نحو کے یہاں مناسب نہیں ۔دیا یہ سوال کہ معانی کیوں طلب جاتے ہیں تو بتایا اس لیے کہ ان کے ساتھ ایک غرض ہوتی ہے جو ان معانی کے طلب کرنے بغیر حاصل نہیں ہوتی۔

و ذالك لانه قد كرر فى مواضع الخ سے شارح شیخ صاحب کی عبارت کی وضاحت کرتے ہیں کہ نحو کے معانی کلموں کے درمیان کیسے طلب کیے جائیں گے ۔تو شارح نے بتایا کہ عبدالقاہر نے اپنی کتاب میں متعدد جگہوں پر نظم کا یہ معنی کیا ہے کہ تُو اپنے کلام کو ایسی جگہ پر رکھ دے کہ جس کو علم نحو چاہتا ہے مثلاً تمہارا مخاطب منکر ہے اور تیری غرض کے پورا ہونے کے لیے ضروری ہے کہ تو علم نحو کے قوانین پر عمل کرے آپ کی غرض دفع انکار ہوگی ۔تو پھر تم نحو کو دیکھو گے کہ یہاں نحو کے لحاظ سے کون سا کلام مناسب ہے تاکہ انکار دفع ہو جائے۔

مثل ان تنظرفی الخبر الخ سے شارح نے مثال دی کہ متکلم جب خبر لانے کا ارادہ کرے گا تو پھر غور وفکر کرے گا کیونکہ علم نحو میں خبر لانے کے کئی طریقے ہوتے ہیں ۔جیسے زید منطلق ،زید ینطلق ، ینطلق زید ،زید ن المنطلق ،المنطق زید، زید ھوالمنطلق ،زید ھومنطلق تو ہر ایک کا علیحدہ علیحدہ فائدہ ہوتا ہے کہ یہاں کس طرح کی خبر لانا مناسب ہے۔اسی طرح اگر شرط جزاء لانی ہو تو پھر علم نحو میں شرط جزاء لانے کے کئی طریقے ہوتے ہیں مثلاً ان تخرج اخرج ،ان خرجت خرجت ،ان تخرج فانا خارج وغیرہ بھی کہتے ہیں تو پھر علم نحو کے مطابق اس مقام کے مناسب کس طرح شرط جزاء لائی جائیں اور اسی طرح اگر حال لانا ہو تو پھر علم نحو میں غور وفکر کیا جائے گا کیونکہ حال لانے کے کئی طریقے ہوتے ہیں۔تو حال لانے کے وقت جاء زید مسرعاً، جاء زید یسرع، جاء زید ھو مسرع وغیرہ بھی کہتے ہیں ۔تو جو صورتیں علم نحو میں ہیں ان مقام کے مناسب حال ذکر کیا جائے اور ہر ایک شئے کا اپنے اپنے مقام پر ذکر کیا جائے۔جہاں وہ مناسب ہوگی ۔اور اسی طرح حروف میں جو حروف اصل معنی میں تو شریک ہیں لیکن ہر ایک کی اپنی اپنی خصوصیت ہے تو پھر ہر ایک کو اپنے خاص معنی میں رکھا جائے گا مثلاً ایک (ما) ہے اور ایک (لن) ہے اصل معنی (نفی) میں دونوں شریک ہیں لیکن ہر ایک کی اپنی اپنی خصوصیت ہے ۔پھر اگر حال کی نفی کرنی ہو تو پھر (ما) لایا جائے گا اور اگر مستقبل کی نفی کرنی ہو تو پھر (لن) لاؤ گے ۔اور اسی طرح ایک (اِن) ہے اور ایک (اذا) ہے اور دونوں اصل معنی (شرط) میں شریک ہیں لیکن ہر ایک کی خصوصیت علیحدہ علیحدہ ہیں ۔اگر تردد کا مقام ہو یعنی یہ ہے یا کہ یہ ہے ۔تو پھر (اِن) لایا جائے گا۔اور اگر یقین کا مقام ہو تو پھر (اذا) لاؤ گے ۔یہ تو ساری مثالیں مفرد کی تھیں اور اب

و تنظر فی الجمل الخ سے جملے کی بات کرتے ہیں کہ اگر جملے لانے ہوں تو پھر علم نحو میں دیکھو گے کہ کہاں دو جملوں کے درمیان عطف لانا ہے اور کہاں عطف نہیں لانا(فصل عطف نہ لانے اور وصل عطف لانے کو کہتے ہیں) پھر اگر عطف لانا ہے تو حروف عاطفتہ کے ہیں ۔فا،ثم،واؤ،وغیرہ تو یہاں کون سا حرف عطف کے مناسب ہوگا اور اسی طرح تنکیر، تعریف، تقدیم، تاخیر، حذف، تکرار، اظہار،اضمار، میں نظر کرو گے ۔تو پھر ہر چیز کو اپنے اپنے مقام پر پہنچاؤ گے اور صحیح کلام کرو گے جیسا کہ ہونا چاہیے تھا ویسا ہی کلام کرو گے۔تو اب پتہ چل گیا کہ ماتن اور شیخ کے کلام کا ایک ہی مطلب ہے۔ کیونکہ جب یہ ساری باتیں ہوں گی تو پھر کلام مقتضٰی حال کے مطابق بھی ہوگا۔

ثم لیس ھذہ الامور المذکورة الخ جو شارح نے ایضاح کی عبارت نقل کی تھی اس کی دو غرضیں تھیں۔ایک غرض یہ تھی کہ شیخ کی عبارت کی شارح نے وضاحت کرنی تھی تو وضاحت یہاں تک کر دی اور یہ بھی واضح ہو گیا ہے کہ ماتن کے کلام یعنی تطبیق الکلام اور شیخ کے نظم کا ایک ہی مطلب ہے ۔اور دوسری غرض یہ تھی کہ یہ جو شارح نے تفصیل ذکر کی اس کے ساتھ مابعد والے متن کی وضاحت بھی مقصود ہے ۔تو اب مذکورہ بالا عبارت سے یہ دوسری غرض ذکر کرتے ہیں کہ ہم نے جو تفصیل ذکر کی تقدیم،تاخیر،تعریف،تنکیر وغیرہ یہ ساری بااعتبار معانی کے الفاظ کی صفتیں ہیں۔بااعتبار معانی پھر اب یہ کہ معانی دو قسم کے ہوتے ہیں ایک لغوی دوسرے وہ معانی کہ جس کے لیے کلام کو لایا گیا ہو۔مثلاً ان زیدالقائم کا لغوی معنی تو یہ ہے کہ تحقیق زید البتہ قائم ہے۔لیکن کلام کو اس معنی کے لیے نہیں لایا گیا کہ مخاطب ہر لفظ کا معنی سمجھے بلکہ کلام کو دفع انکار کے لیے لایا گیا ہے تو دفع انکار یہ معنی مصوغ لہ الکلام

ہے۔ تو شارح نے بتایا کہ یہاں معنی سے دوسرا معنی یعنی موضوع لہ الکلام مراد ہے۔چونکہ علامہ کی عادت ہے کہ جہاں شک بڑھ جائے تو وہاں باربار اس شک کو اٹھاتے ہیں اس لیے دو تین جگہ پر مابعد میں بھی عبارت کو ذکر کریں گے کہ معنی سے مراد لغوی نہیں بلکہ وہ معانی جس کے لیے کلام لایا گیا ہو۔

بحسب موقع بعضها من بعض الخ یہ بحسب تعرض کے متعلق ہے یعنی وہ امور جو الفاظ کو عارض ہوتے ہیں باعتبار واقع ہونے بعض کے متصل بعض کے (یہ من بعض میں من اتصالیہ ہے) یعنی بعض کو بعض کے ساتھ متصل لانا یا نہیں لانا اور اس حیثیت سے کہ بعض کلمات کو بعض کے ساتھ استعمال کرنا ہے اور بعض کو نہیں تو اس کا مطلب وہی ہے کہ ہر کلمے کا اپنے صاحب کے ساتھ علیحدہ مقام ہوتا ہے۔مثلاً کبھی تو ایسا ہوگا کہ (اذا) لانا مناسب ہوگا (إن) لانا مناسب نہیں ہوگا اور کبھی (إن) مناسب ہوگا جب تردد ہو تو (اذا) لانا مناسب نہیں ہوگا۔فرب تنکیر الخ سے شارح نے اس پر دلیل دی کہ ایک موقع اور ہوتا ہے کہ وہاں ان امور کے بعض کو بعض کے ساتھ متصل لائیں گے اور ایک موقع اور ہوگا کہ وہاں ان امور کے بعض کو بعض کے ساتھ متصل نہیں لائیں گے اسی طرح ہر کلمے کا اپنے صاحب کے ساتھ علیحدہ مقام ہوتا ہے مثلاً ایک لفظ میں تنکیر ہوتو وہ بہت اچھی لگتی ہے اوراگر یہ تنکیر دوسرے لفظ میں آجائے تو بہت قبیح لگتی ہے یہ تو لفظ علیحدہ علیحدہ ہوں گے اب

بل وهذه اللفظة الخ سے ترقی کی کہ بلکہ ایک لفظ میں تنکیر ہوتی ہے جو کہ بہت اچھی لگتی ہے۔لیکن یہی تنکسیر دوسری جگہ پر بہت قبیح لگتی ہے تو معلوم ہوا کہ مقام علیحدہ علیحدہ ہوتے ہیں۔

و الی هذا اشار بقوله فالباغةالخ سے شارح نے بتایا کہ جو ہم نے ذکر کیا کہ تقدیم ،تاخیر،تعریف ،تنکیر وغیرہ یہ لفظ کی صفتیں ہیں لیکن مجرد لفظ کی صفتیں نہیں بلکہ باعتبار معنی کے ہیں ۔تو اس کی طرف ماتن بھی اس مابعد والے متن

فالبلاغة الخ سے اشارہ کیا ہے کہ بلاغت لفظ کی صفت ہے لیکن لفظ من حیث ھی ھی کی صفت نہیں باقی شارح نے لفظ من حیث ھی ھی کا مطلب ذکر کر دیا کہ اس لحاظ سے لفظ کی صفت نہیں کہ یہ لفظ ہے ۔اور صوت ہے بلکہ اس اعتبار سے ہے کہ لفظ معنی کا فائدہ دیتا ہے ۔ پھر شارح نے بتایا کہ اس معنی سے مراد مصوغ لہ الکلام ہے ۔متن میں

بالترکیب کا لفظ تھا تو شارح نے بتایا کہ یہ افادہ کے متعلق ہے یعنی لفظ جو ترکیب کے ساتھ معنی کا فائدہ دے تو ماقبل میں ماتن نے دو باتیں ذکر کی ہیں ۔پہلی یہ کہ بلاغت لفظ کی صفت ہے اور دوسری بات کہ لفظ من حیث ھی کی صفت نہیں بلکہ باعتبار افادہ معنی کے تو دونوں باتوں پر شارح دلیل دیں گے۔پہلے

و ذالك لما مر الخ پہلی پر دلیل دیتے ہیں کہ بلاغت لفظ کی صفت ہے کیونکہ بلاغت کی ہم نے ماقبل میں تعریف یہ کی ہے کہ مطابقة الکلام الفصیح لمقتضی الحال تو مطابقة کلام کی صفت ہوگی ۔اور کلام تو الفاظ کو کہتے ہیں۔لہذا معلوم ہوا کہ بلاغت الفاظ کی صفت ہے۔

و ظاهر ان الکلام الخ سے دوسری بات پر دلیل دی کہ بلاغت لفظ من حیث ھی کی صفت نہیں بلکہ اس اعتبار سے کہ لفظ معنی کا فائدہ دے وہ اس طرح کہ اگر کلام کا یہ لحاظ کریں کہ یہ محض الفاظ مفردہ ہیں اور کلمات مجردہ ہیں اور معنی کو دخل نہ ہو تو پھر کلام نہ مطابقت اور نہ عدم مطابقت کے ساتھ متصف ہوگی ۔

ضرورة ان هذاالمعنی الخ سے اس پر دلیل دی کہ جب تک معنی کو دخل نہ دیں تو کلام مطابقت یا عدم مطابقت کے ساتھ متصف نہیں ہوگی وہ اس طرح کہ تعریف میں ہے کہ مطابقۃ الکلام لمقتضٰی الحال تو مقتضٰی حال تو معنی ہوتا ہے۔ تو جب تک یہ معانی نہیں ہوں گے تو مطابقت کیسے ہوگی باقی یہاں خارجی اعتراض ہے کہ کلام کا اگر یہ لحاظ کریں کہ وہ الفاظ مفردہ ہیں اور کلمات مجردہ ہیں اور معانی کو دخل نہ ہوتو پھر کلام نہ مطابقت اور نہ عدم مطابقت کے ساتھ متصف ہوسکتی ہے حالانکہ مطابقت اور عدم مطابقت تو نقیضیں ہیں۔ تو نقیضوں کا ارتفاع لازم آئے گا جو کہ محال ہے؟ جواب: یہ کہ مطابقت اور لامطابقت نقیضیں نہیں ہیں۔ کیونکہ نقیضیں وہ ہوتی ہیں کہ جن میں تقابل ایجاب سلب کا ہولیکن مطابقت عدم مطابقت میں تقابل ایجاب سلب نہیں بلکہ عدم وملکہِ کا تقابل ہے مطابقت وجودی ہے اور لا مطابقت عدمی ہے تو لا مطابقت کا معنی ہو گا کہ عدم المطابقۃ من شانہ المطابقۃ جن دو چیزوں میں تقابل عدم والملکہ کا ہوتو انکا ارتفاع جائز ہے

و کثیرا ما الخ سے ماتن نے ایک مسئلہ اور ذکر کردیا وہ یہ ہے کہ جو ہم نے ذکر کیا یعنی مطابقۃ الکلام لمقتضٰی الحال تو اسے بسااوقات فصاحت بھی کہتے ہیں باقی شارح نے کثیراً کی ترکیب ذکر کی کہ یہ ظرفیہ کی بنا پر منصوب ہے پھر اعتراض ہوگیا کہ ظروف دوقسم کے ہوتے ہیں زمانیہ اور مکانیہ۔ یہ کثیراً نہ تو ظروف زمانیہ سے ہے اور نہ ظروف مکانیہ سے شارح نے اس کا جواب

لانہ من صفۃ الاحیان سے دیا کہ شارح نے یہ جو کہا ہے کہ یہ منصوب علی الظرفیۃ ہے اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ کثیراً ظرف ہے بلکہ اس کا مطلب ہے کہ یہ ظرف کی صفت

ہے یعنی احیان کی ۔یعنی احیاناً کثیراً جو ظرف کی صفت ہو بسا اوقات اسے بھی ظرف کہہ دیتے ہیں۔باقی یہاں ایک خارجی اعتراض ہے کہ جب کثیراًجو احیاناً کی صفت ہے تو پھر کثیرۃً ہونا چاہیے تھا تو کثیراً کیسے بن گیا ؟جواب: کثیراًجو احیاناً کی صفت ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہاں اَحیان موصوف محذوف ہے بلکہ یہ مطلب ہے کہ کثیراً احیان کی صفت ہے ۔اور کثیراً اپنے موصوف کے قائم مقام ہے اس لیے اسے موصوف والا اعراب دیا گیا ۔باقی شارح نے بتایا کہ کثیرۃ میں (ما) کثرت کی تاکید کے لیے ہے جو کثرۃ کثیراً سے سمجھ آرہی ہے باقی رہا یہ کہ کثیراً کو نصب کون دیتا ہے ۔شارح نے

و العامل فی ما یلیہ الخ سے بتایا کہ اس کا عامل بعد والا فعل یعنی یسمیٰ دے رہا ہے

علی ما ذکر الخ چونکہ یہ ذرا بعید بات تھی کہ عامل مؤخر ہو کیونکہ عامل عموماً پہلے ہوتا ہے اس لیے یہاں سے شارح نے حوالہ دیا کہ صاحب کشاف نے اس قسم کی ترکیب قلیلا ما تشکرون میں ذکر کی ہے ۔قلیلا کو نصب بعد والا فعل تشکرون دے رہا ہے۔

و فی ھذااشارۃ الی دفع التناقض الخ یہاں سے شارح کی غرض یہ ہے کہ ماتن نے جو فاالبلاغۃ سے لے کر فصاحۃ ایضاً تک کلام لایا ہے اس سے ماتن کی غرض کیا ہے تو یہ کہتے ہیں کہ ماتن کی غرض یہ ہے کہ دلائل الاعجاز میں شیخ کے کلام میں چند تناقض متواھم ہیں (متواھم اس لیے ہے کہ واقع میں تو کوئی تعارض نہیں ہے)ماتن ان تناقضات کو اٹھانا چاہتے ہیں شیخ کے کلام میں تین تناقض ہیں وہ اس طرح کہ شیخ نے دلائل الاعجاز میں ایک جگہ کہا ہے کہ فصاحت معنیٰ کی صفت ہوتی ہے (الی مایدل علیہ باللفظ سے بھی معنیٰ مراد ہے) اور لفظ

کی صفت نہیں اور دوسری جگہ کہا ہے کہ کلام کی فضیلت لفظ کی وجہ سے ہوتی ہے۔(فضیلت کا معنی فصاحت ہے) معنی کی وجہ سے نہیں ہوتی ۔معنی تو راستوں میں پھینکا جا تا ہے یعنی عجمی عربی ،بدوی وغیرہ سب جانتے ہیں کیونکہ ہر کوئی اپنے مافی الضمیر کو کسی نہ کسی طرح سے تو ظاہر کرتا ہیں تو اب یہاں دو تناقض آگئے۔پہلا تناقض یہ ہے کہ ایک جگہ شیخ نے کہا ہے کہ فصاحۃ معنی کی صفت ہے اور دوسری جگہ کہا کہ فصاحت معنی کی صفت نہیں۔اور دوسرا تناقض یہ ہے کہ ایک جگہ کہا کہ فصاحت لفظ کی صفت نہیں دوسری جگہ کہا کہ فصاحت لفظ کی صفت ہو تی ہے باقی عجمی اسے کہا جا تا ہے کہ جو فصیح نہ ہو اگرچہ وہ عربی ہو اور عربی اس کو کہا جا تا ہے جو فصیح ہو خواہ عربی ہو یا غیر عربی اورا عراب ان کو کہا جا تا ہے جو عرب جنگلوں میں رہتے ہیں عرب ان کو کہتے ہیں جو شہروں میں رہتے ہوں چھوٹے شہر ہوں یا بڑے ۔

و لا شك ان الفصاحته الخ۔سے بتایا کہ شیخ نے کہا ہے کہ کلام کی فضیلت فصاحت کی وجہ سے ہوتی ہے اب یہ تیسرا تناقض آگیا کہ شیخ نے کہا ہے کہ کلام کی فضیلت فصاجت کی وجہ سے ہوتی ہے یہ بھی ایک طرح کا تعارض ہے۔

فوجه التوفيق بين الكلامين الخ سے شارح صاحب بتاتے ہیں کہ ماتن نے شیخ کے کلام میں تناقض کیسے اٹھائے؟لیکن شارح ایک دو تناقض دفع کریں گے اور ایک چھوڑ دیں گے ۔تو کہتے ہیں کہ جہاں جہاں شیخ نے فصاحت کا لفظ بولا ہے تو اس سے مراد بلاغت ہے ۔تو اب تیسرا تعارض اٹھ گیا ۔تیسرا تعارض یہ تھا کہ شیخ نے کہا کہ کلام کی فضیلت فصاحت سے آتی ہے ۔حالانکہ ہمیں معلوم ہے کہ بلاغت کی وجہ سے کلام میں فضیلت آتی ہے ۔تو یہ تعارض بھی اٹھ گیا کیونکہ فصاحت سے مراد بلاغت ہے اس کے بعد شارح نے بتایا کہ کہ

جہاں شیخ نے کہا کہ فصاحت لفظ کی صفت ہے تو اس سے مراد ہے کہ لفظ کی صفت باعتبار معنی کے ہے ۔اور جہاں شیخ نے کہا ہے کہ فصاحت لفظ کی صفت نہیں اس کا مطلب ہے کہ مجرد لفظ اور مجردات کلمات کی صفت نہیں ۔لہذا اب دوسرا تعارض اٹھ گیا(دوسرا تعارض یہ تھا کہ ایک جگہ شیخ نے کہا کہ فصاحت لفظ کی صفت نہیں اور دوسری جگہ کہا کہ فصاحت لفظ کی صفت ہے) کیونکہ نفی اورکی اور اثبات اور کا ہے باقی ایک تعارض کو چھوڑ دیا وہ یہ کہ پہلے کہا ہے کہ فصاحت معنی کی صفت ہے ۔اور دوسری جگہ کہا کہ فصاحت معنی کی صفت نہیں۔تو یہ اس طرح اٹھ گیا جہاں شیخ نے کہا ہے فصاحت معنی کی صفت ہے تو اس کا مطلب ہے کہ معنی نفس فصاحت میں دخل ہوتا ہے ۔اور جہاں شیخ نے کہا ہے کہ فصاحت معنی کی صفت نہیں تو اس کا مطلب ہے کہ معنی کی صفت نہیں بلکہ الفاظ کو بھی دخل ہے ۔

و کانہ لم یتصفح دلائل الاعجاز الخ سے شارح نے ماتن پر اعتراض کر دیا کہ ماتن نے دلائل الاعجاز کا اچھی طرح مطالعہ نہیں کیا ۔ اور مذکورہ بالاتناقضات صحیح طریقہ سے نہیں اٹھائے اسی لیے پھر شیخ کے کلام میں خود شارح تعارض اٹھائے گا لیکن اس سے پہلے شارح تمہید ذکر کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ فصاحت کے دو معنی ہیں ایک تو وہ کہ جو پہلے گزر گیا ۔فصاحت فی المفرد ،فصاحت فی الکلام اور فصاحت فی المتکلم تو یہ کہتے ہیں کہ اس میں تو کوئی شک نہیں کہ اس معنی کے لحاظ سے فصاحت لفظ کی صفت ہے ۔کیونکہ مثلاً فصاحت فی المفرد کی تعریف کی تھی کہ تنافر حروف، غرابت اور مخالفت قیاس لغوی سے خالی ہو ۔تو حروف بھی لفظ ہوتے ہیں اور غرابت بھی الفاظ ہوتے ہیں ۔اسی طرح قیاس لغوی یعنی قانون صرفی کی مخالفت تو یہ بھی لفظ کی صفت ہے۔اسی طرح باقی سب میں صرف تاکید معنوی سے کلام کا

اس کا سمجھنا قدرے مشکل تھا کہ یہ لفظ کی صفت کس طرح ہے تو اس کی بھی متاآویل کرتے ہیں کہ تاکید معنوی کا رجوع کلام کی دلالت کے خفی ہونے کی طرف ہے تو یہ بھی لفظ کی صفت ہے۔ دوسرا معنی فصاحت کا یہ ہے کہ وہ کلام میں ایک وصف ہوتا ہے جس کی وجہ سے کلام میں فضیلت اور اعجاز آتا ہے تو شیخ کی یہ عادت ہے کہ جو چیز اسے پسند آجائے تو پھر جو اچھا لفظ ملے تو اس پر اس کا اطلاق کرتے ہیں۔تو شیخ کو فصاحت کا یہ دوسرا معنی پسند آگیا تو جو اچھا لفظ ملتا تھااس کا اس پر اطلاق کرتے تھے تو اسی لیے شارح نے بتایا کہ شیخ اسے بلاغت بھی کہتے ہیں اور براعت وغیرہ۔اب یہ کہتے ہیں کہ اس میں بھی کوئی شک نہیں ۔فصاحت اس دوسرے معنی کے لحاظ سے عرفاً لفظ کی صفت ہے۔کیونکہ دوسرا معنی ہے کہ کون الکلام الفصیح لمقتضی الحال کلام تو الفاظ ہوتے ہیں نیز عرب محاورے میں لفظ فصیح کہتے ہیں لیکن معنی فصیح نہیں کہتے باقی اس بات میں اختلاف ہے کہ فصاحت کا یہ جو دوسرا معنی ہے کہ کلام میں ایک صفت ہوتی ہے جس کی وجہ سے کلام میں فضیلت اور اعجاز آتا ہے تو اس فضیلت اور اعجاز کی علت اور منشاء کیا چیز ہے۔تو بعض نے کہا کہ اس کی علت لفظ ہے اور بعض نے کہا کہ معنی اور شیخ نے دونوں کارد کردیا کہ اس فضیلت اور اعجاز کا منشاء نہ تو الفاظ ہیں اور نہ معانی وہ اس طرح کہ شیخ نے کہا کہ ان الکلام الذی یدق فیہ النظر الخ یعنی وہ کلام کہ جس میں فضیلت اور لفظ دقیق ہوتے ہیں تو وہ کلام ہے کہ کلام کے الفاظ کے ساتھ اس کلام کے معنی لغوی پر دلالت کرائی جائے پھر شیخ نے کہا کہ پھر تو پائے گا اس معنی لغوی کے لیے دلالت ثانیہ معنی مقصودی پر اب یہاں لذالک المعنی میں دو احتمال ہیں۔یا تو یہ لذالک میں (ل) تجد کا صلہ ہے تو صلہ یہاں کہتے ہیں کہ جہاں حروف کے اپنے معانی تعلیل الصاق

وغیرہ مراد نہ ہوں۔ بلکہ محض لفظ کے ربط کے لیے ذکر کیے گئے ہوں)تو اب معنی یہ ہوگا کہ پائے گا تو واسطے اس معنی لغوی کے دلالت ثانیہ معنی مقصودی پر تو اب لغوی معنی دال ہوگا۔اور معنی مقصودی مدلول ہوگا ۔باقی رہی یہ بات کہ لفظ کی دلالت ثانی معنی مقصودی پر ہوتی ہے پھر دلالت ثانیہ کا کیا مطلب ہے ۔کیونکہ معنی لغوی میں تو پہلی ہی دلالت نہیں ہوتی چہ جائیکہ دوسری ہو اس کا جواب یہ ہے کہ دلالت ثانیہ کا مطلب ہے کہ دوسرے مرتبے پر دلالت تو پہلے مرتبے پر لفظ کی دلالت معنی لغوی پر ہوتی ہے اور دوسرے مرتبے میں معنی لغوی کی دلالت معنی مقصودی پر ہوتی ہے۔ اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ لذالک پر (ل) سببیہ ہے تو پھر معنی یہ ہوگا کہ بسبب اس معنی کے لفظ کی دلالت ثانی معنی مقصودی پر ہوتی ہے تو اب دال لفظ ہوگا لیکن معنی لغوی کے سبب سے تو اب دلالت ثانیہ کا ہونا واضح ہے ۔کیونکہ لفظ کی پہلی دلالت معنی لغوی پر ہوتی ہے اور دوسری دلالت لغوی کے سبب سے معنی مقصودی پر ہوتی ہے ۔

فهناك الفاظ و معان أول الخ سے شارح نے بتایا کہ اب یہاں ایک تو الفاظ ہوں گے اور دوسرے معانی اُولی ہوں گے ۔اور تیسرے معانی ثانیہ یعنی معنی مقصودی ہوں گے ۔باقی مابعد ذکر کریں گے کہ ایک معنی اصلی ہوتا ہے جیسے کہ ان زیداً لقائم میں اصل معنی ہوگا کہ صرف محمول یعنی قائم کا ثبوت (موضوع) کے لیے۔

و الشیخ یطلق الخ سے بتایا کہ پہلے انسان ہمیشہ ذہن میں معانی لغوی کو ترتیب دیتا ہے پھر الفاظ اسی ترتیب کے مطابق بولتا ہے۔ یہ جو معانی لغوی کو نفس میں ترتیب دینا ہے یہ بات شیخ کو پسند آگئی جو اچھا لفظ ملتا تھا اس کو اس پر اطلاق کرتے ۔(علی حذوہ کا معنی علی مطابقتھا ہے)تو اسے نظم بھی کہتے ہیں آگے شارح بیان کرتے ہیں صور خواص ،مزایا کیفیات

اور اسی طرح جو اچھے الفاظ ملتے گئے شیخ انکا اس پر اطلاق کرتے گئے۔مابعد شارح نے بتایا کہ شیخ نے قطعی طور پر کہا کہ فصاحت معانی لغوی کی صفت ہوتی ہے ۔اور کلام جس وجہ سے فضیلت کا مستحق ہوتا ہے۔تو وہ انہیں معانی لغوی کی وجہ سے ہے ۔باقی الفاظ اور معانی ثانیہ سے کلام فضیلت کا مستحق نہیں ہوتا ۔

فحیث یثبت انھا الخ یہاں تک تمہید ختم ہوگئی ہے اب یہاں سے شارح شیخ کے کلام میں تناقض کو اٹھاتے ہیں تو کہتے ہیں کہ جہاں شیخ نے کہا کہ فصاحت لفظ کی صفت ہے تو اس کا مطلب ہے کہ لفظ کی صفت باعتبار معانی کے اور جہاں کہا کہ فصاحت لفظ کی صفت نہیں وہاں مطلب یہ ہے کہ مجرد لفظ کی صفت نہیں اور جہاں شیخ نے کہا کہ فصاحت معانی کی صفت ہے تو مطلب یہ ہے کہ معنی لغوی کی صفت ہے ۔اور جہاں کہا کہ فصاحت معانی کی صفت نہیں تو مطلب یہ ہے کہ معانی ثانیہ کی صفت نہیں ۔باقی جو پہلے کہا تھا کہ معانی مطلب ہوتے ہیں ۔تو اس سے مراد معانی ثانیہ ہیں ۔

و لست انا احمل الخ ماقبل میں ماتن نے شیخ کی عبارت سے تعارض کو اٹھایا اور شارح نے بھی تو اب شارح پرایک اعتراض ہوا جس کا یہاں سے شارح نے جواب دیا کہ ماتن نے بھی اپنی طرف سے تاویل کی اورشارح نے بھی اپنی طرف سے تاویل کی کہ یہ تو ماتن شارح دونوں کی بات ایک جیسی ہے ۔پھر شارح کی تاویل کو ماتن کی تاویل پرکس وجہ سے ترجیح ہے اور کس وجہ سے۔یہ کہتے ہیں کہ ماتن نے ٹھیک طرح تعارض نہیں اٹھایا؟شارح فرماتے ہیں میری تاویل کو ترجیح ہے کیونکہ میں نے جو تاویل کی ہے خود شیخ نے بار بار اس کی اپنی عبارتوں میں تصریح کی ہے برخلاف ماتن کی تاویل کے کہ اس کی تاویل کی شیخ کے کلام

میں تصریح نہیں ہے ۔ شیخ نے مختلف مقامات پر اپنی عبارتوں میں تصریح کی تھی ۔ یہ چونکہ علامہ ہیں یہ ساری عبارتوں کو اکٹھا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں ۔ کہ شیخ نے ایک تو کہا ہے کہ معانی الفاظ سے ظاہر ہوتے ہیں کیونکہ یوں تو انسان کے ذہن میں کئی معانی ہوتے ہیں لیکن انسان کو پتہ تب چلتا ہے جب لفظ بولے گا ۔ اسی بات کی طرف شیخ سعدی علیہ الرحمۃ نے بھی اپنے شعر میں اشارہ کیا کہ (تا مرد سخن نہ گفتہ باشد۔عیب و ہنرش نہفتہ باشد) پھر کہا کہ معانی کی ترتیب الفاظ کی ترتیب سے ظاہر ہوتی ہے مثلاً یوں تو ذہن میں معانی میں ترتیب ہوتی ہے لیکن ہمیں وہ ترتیب معلوم تب ہوگی جب لفظ بولا جائے گا ۔مثلاً متکلم جب (زید قائم) کہے گا تو تب ہمیں پتہ چلے گا کہ متکلم کے ذہن میں پہلے زید پھر قائم ہے اس کے بعد مجازاً ترتیب الفاظ بول کر ترتیب معانی مراد لیتے ہیں پھر ترتیب کا لفظ دونوں جگہ گرا کر الفاظ بولتے ہیں مراد معانی لیتے ہیں۔ جب الفاظ کو ایسی صفت کے ساتھ وصف کرتے ہیں کہ جس میں تعظیم و بزرگی ہو تو پھر مراد الفاظ منطوقہ نہیں ہوتے بلکہ معانی اولی ہوتے ہیں لکن اللفظ الذی الخ اس عبارت میں پہلی تجد لذالک کی طرح دو ترکیبیں ہیں ایک کے لحاظ سے دال لفظ دوسرے کے لحاظ سے دال معنی ہوگا۔اگر (الذی) صفت لفظ کی ہو تو پھر یہ معنی ہوگا کہ ایسا لفظ کہ دلالت کرے وہ لفظ بسبب معنی اولی کے معنی مقصودی پر اس صورت میں دال لفظ ہوگا اگر (الذی) صفت معنی کی ہو تو معنی یہ ہوگا کہ ایسا معنی دلالات کرے وہ معنی بسبب اس لفظ کے معنی مقصودی پر اس صورت میں دال معنی ہوگا بہر حال دونوں ترکیبوں کے لحاظ سے مراد معنی اولی ہے یعنی معنی اولی مراد ہوتا ہے ۔ الفاظ منطوقہ مراد نہیں ہوتے ۔

و السبب انہم الخ سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا کہ جب مراد معنی اولی ہوتا

ہے تو پھر ذکر بھی معنی اولی کا کرتے لفظ بول کر معنی اولی کس وجہ سے مراد لیتے ہو؟ جواب یہ ہے کہ اگر معنی کا ذکر کرتے تو پھر معنی دو قسم ہوتا ہے۔ایک معنی اولی اور دوسرا معنی ثانوی تو معنی ثانوی کا چونکہ بلاغت میں بہت دخل ہے ۔(حتیٰ کہ پیچھے گزر گیا ہے تو جس کلام کے دو معنی ہوں وہ بلغاء کے نزدیک اعتبار کے درجے سے بھی ساقط ہے)اس لیے پھر وہم پڑتا کہ شاید معنی ثانوی مراد ہے۔ یہاں ایک خارجی اعتراض ہے کہ لفظ میں بھی دو احتمال ہیں کہ لفظ منطوقہ مراد ہے یا کہ لفظ دال ۔لفظ منطوق کے مراد ہونے کا وہم پڑے گا ؟جواب:یہ کہ لفظ منطوق کے مراد ہونے کا وہم نہیں پڑے گا کیونکہ لفظ منطوق کو بلاغت میں اس قدر دخل نہیں جتنا دخل معنی کو بلاغت میں ہے ۔نیز شارح نے بتایا کہ معنی اولی سے مراد زیادات ،کیفیات ،خصوصیات ہیں۔

فجعلو کاالمواضعة الخ سے بتایا کہ پھر علماء نے آپس میں صلح کر لی اس بات پر کہ ہم لفظ بولیں گے مراد وہ صورت ہوگی جو معنی میں پیدا ہوتی ہے اور وہ خاصیت کہ معنی میں جو متجدد ہوتی ہے۔ یہاں بھی ایک خارجی اعتراض ہے کہ ما قبل میں تو یہ کہا گیا کہ لفظ بول کر معنی اولی مراد ہوتا ہے اب یہ کہہ رہے ہو کہ لفظ بول کر صورت مراد لیتے ہیں جو کہ معنی میں پیدا ہوتی ہے ۔تو پھر لفظ بول کر معنی اولی مراد نہ ہوا؟جواب: یہ ہے کہ صورت سے مراد معنی اولی ہے ۔ کیونکہ معانی تین قسم کے ہوتے ہیں ۔معنی اولی،معنی ثانوی ،اور معنی اصل تو اب لفظ سے معنی اولی مرا دہوا۔

و قولنا صورة الخ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا یہ کہ لفظ بول کر صورة مراد لیتے ہو تو صورة تو ہمیشہ محسوس ہوتی ہے اور معنی تو کوئی محسوس چیز نہیں ہے؟جواب: یہ کہ

مجازاً معنی کوصورت کہا گیا ہے کیونکہ جس طرح ایک انسان دوسرے انسان سے صورت کی وجہ سے ممتاز ہوتا ہے ۔(تبیّن کا معنی امتیاز)اسی طرح ایک معنی بھی دوسرے معنی سے ممتاز ہوتا ہے کہ ایک بیت میں جو معنی ہو اور دوسرے بیت میں جو معنی ہو ان میں فرق ہوتا ہے تو اس فرق کو بھی صورت کہہ دیتے ہیں۔

و لیس هذا من مبتدعاتنا الخ یہ بھی شیخ کی عبارت ہے تو شیخ نے کہا کہ ہم نے جو صورت کا اطلاق معنی پر کیا ہے تو یہ کوئی ہم نے اپنی طرف سے نہیں گھڑا۔بلکہ یہ علماء کے درمیان مشہور ہے اور دلیل جاحظ کا یہ قول کافی ہے کہ (انما الشعرصاغۃ وضرب فی التصویر) یعنی شعر زیور ہے اور صورت بنانے کی قسم ہے اب بات واضح ہوگئی کہ شعر ہے تو معنی لیکن اس پر اطلاق صورت کا کیا گیا(عبذ کا معنی قلیل ہے)

ثم انه شدد النکیر الخ تو پہلے کہا تھا کہ لفظ کی جب کسی ایسی چیز کے ساتھ وصف بیان کریں گے کہ جس میں بزرگی ہو تو پھر لفظ سے مراد الفاظ منطوقہ نہیں ہوتے بلکہ ان کا معنی اولی مراد ہوتا ہے تو فصاحت بھی تو ان چیزوں میں سے ہے کہ اگر اس کے ساتھ لفظ کی وصف بیان کریں تو اس میں لفظ کی بزرگی ہے یہی وجہ ہے کہ پھر دو گروہ ہوگئے۔کئی تو کہتے ہیں کہ الفاظ منطوقہ مراد ہوتے ہیں ۔اور کئی کہتے ہیں کہ معنی اولی مراد ہوتا ہے۔اب یہاں سے شارح نے بتایا کہ جن لوگوں نے کہا کہ الفاظ منطوقہ مراد ہوتے ہیں ان پر شیخ نے سخت انکار کیا اور انکار میں شیخ مبلغ کو پہنچایعنی جو بڑا لفظ شیخ کو ملا ان کو کہتا رہا جیسا کہ ہم نے پہلے بتایا کہ شیخ کو جو بات پسند آجائے تو پھر جو بھی اچھا لفظ ہے اسکا اس پر اطلاق کرتے ہیں ۔

و قال سبب الفساد الخ سے شارح نے بتایا کہ شیخ نے پھر ان کی غلطی کی وجہ ذکر کی کہ ان کو کہاں سے غلطی لگی تو کہتے ہیں کہ فصاحت الفاظ مبہم منطوقہ کی صفت ہوتی ہے۔تو اس عبارت کی دو تقریریں ہیں پہلی یہ ہے کہ شئے کی ایک صفت فی نفسہ یعنی صفت بحالہ ہوتی ہے اور دوسری شئے کی صفت بحال متعلقہ ہوتی ہے۔تو ہم جو لفظ (فصیح) کہتے ہیں (اور فصاحت سے مراد بلاغت ہے) تو فصاحت لفظ کی صفت بحال متعلقہ ہے یعنی معنی کے لحاظ سے لفظ کی صفت ہے اور انہوں نے سمجھا کہ شاید فصاحت لفظ کی صفت بحالہ ہے ۔باقی عبارت میں دوسرے طریقے سے کہا وہ ماقبل میں گزر چکا ہے کہ موصوف کی صفت کی دو قسمیں ہیں۔لنفسہ اور بحال متعلقہ یعنی کسی ایسے امر عارض کی وجہ سے جو موصوف کو عارض ہوان دونوں میں جو فرق ہے اس کا ان کو معلوم نہ ہوا تو امر سے مراد معنی اولی ہے ۔اور (معناہ) سے مراد معنی اصلی ہے تو معنی اولی معنی اصلی کو عارض ہوتا ہے کیونکہ اصل میں تو (زید قائم) ہوتا ہے۔پھر اس کے اوپر (انّ) وغیرہ آتے ہیں دوسری تقریر یہ ہے کہ فصاحت کے دو معنی ہیں۔(اب فصاحت کا معنی بلاغۃ ہے) ایک پہلا معنی اور ایک دوسرا معنی ۔پہلا معنی تو وہی تھا کہ فصاحت فی المفرد، فصاحت فی الکلام اور فصاحت فی المتکلم ہوتے ہیں تو اس معنی کے لحاظ سے فصاحت لفظ منطوق کی صفت بحالہ ہوتی ہے اور ایک فصاحت کا دوسرا معنی ہے وہ کون الکلام الفصیح لمقتضی الحال تو اس دوسرے معنی کے لحاظ سے فصاحت لفظ منطوق کی صفت بحالہ نہیں بلکہ بحال متعلقہ ہے۔تو ان لوگوں نے دیکھا کہ پہلے معنی کے لحاظ سے فصاحت لفظ منطوق کی صفت بحالہ ہے۔تو پھر انہوں نے سمجھا کہ دوسرا معنی کے لحاظ سے بھی فصاحت لفظ منطوق کی صفت بحالہ ہوگی ۔حالانکہ بحالہ نہیں بلکہ بحال متعلقہ ہے۔یعنی معنی

کے اعتبار سے لفظ کی صفت ہے۔(باقی شارحین اس دوسری تقریر کو ترجیح دیتے ہیں)فلم یعلموا الخ اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ ہم جو (لفظٌ فصیحٌ) کہتے ہیں اور فصاحت کو لفظ کی صفت بناتے ہیں تو یہ مطلب نہیں کہ صرف لفظ منطوق کی صفت بناتے ہیں بلکہ لطائف کی وجہ سے لفظ کی صفت بناتے ہیں اب پھر وہم ہوا کہ جب لطائف کی وجہ سے فصاحت لفظ کی صفت ہوتی ہے اور لفظ منطوق کی نہیں تو پھر شاید فصاحت کے پہلے معنی کو بالکل ہی دخل نہیں ہے۔کیونکہ لطائف تو فصاحت کے دوسرے معنی میں ہوتے ہیں نہ کہ پہلے میں تو شارح نے بعدسلامتہ الخ سے ان کا رد کردیا کہ پہلے معنی کو دخل ہے کیونکہ لفظ کا(خطاء فی الاعراب)اور(خطافی الالفاظ) سے سالم ہوگا۔یہ خطا فی الاعراب سے سالم ہونا تو فصاحت کے پہلے معنی میں ہے نہ کہ دوسرے میں۔

ثم انا لاننکر الخ سے پھر شارح نے وہم کا ازالہ کر دیا کہ جب فصاحت لفظ کی صفت لطائف کی وجہ سے ہے بغیر لطائف کے منطوق کی صفت نہیں ہوتی پھر شاید الفاظ کو دخل ہی نہیں ہوگا تو شارح نے جواب دیا کہ الفاظ کو دخل ہوگا کیونکہ الفاظ کی مذاقۃ یعنی مٹھاس اور سہولۃ کو دخل ہوتا ہے۔تو ہم نے اس کا انکار تو نہیں کیا کہ الفاظ کو بالکل دخل نہیں بلکہ ہم نے تو اس کاانکار کیا ہے کہ اصل اور حقیقت میں فصاحت معانی کی صفت ہے نہ کہ الفاظ کی۔

و مما اوقعھم فی الشبھۃ الخ سے شارح نے دوسری منشاء غلطی ذکر کی کہ انہوں نے کیوں کہا کہ فصاحت الفاظ منطوقہ کی صفت ہے معانی کی(فصاحۃ)صفت نہیں وہ یہ ہے کہ کسی شخص سے یہ نہیں سنا گیا کہ اس نے کہا ہو کہ (معنیً فصیحٌ)تو پھر انہوں نے سمجھا کہ الفاظ(منطوقہ) کی صفت ہے۔کیونکہ اگر (فصاحۃ)معنی کی صفت ہوتی تو پھر کبھی تو معنیً فصیحٌ

بھی کہتے۔

و الجواب الخ سے شارح اس شبہ کا جواب دیتے ہیں لیکن پہلے اپنی مراد ذکر کریں گے۔پھر بعد میں جواب دیں گے تو کہتے ہیں کہ ہماری مراد یہ ہے کہ جس فضیلت کی وجہ سے کلام فصیح ہوتا ہے وہ فضیلت معنی میں ہوتی ہے۔الفاظ میں نہیں ہوتی ۔اب اس کے بعد والفصاحۃ الخ سے شبہ کا جواب دیتے ہیں کہ (معنی فصیح) اس لیے نہیں کہتے کہ یہاں ایک لفظی ضرورت ہے ۔وہ اس طرح کہ فصاحت کی تعریف ہے کہ کون اللفظ علی وصف اذا کان علیہ دل علی تلک الفضیلۃ تو اب اگر فصاحت (معنی) کی صفت بنائیں گے تو پھر وہاں (کون المعنی) کہیں گے ۔اس کی ایک مثال بھی دیتے ہوئے فرماتے ہیں جیسے کہ دلالت کا معنی ہے کو ن اللفظ بحیث یفھم منہ المعنی تو یہاں معنی کی صفت دلالت نہیں لا سکتے کیونکہ ہم معنی کو (کون اللفظ) کیسے کہہ سکتے ہیں

و لھا طرفان الخ سے ماتن نے بتایا کہ بلاغت کی دوطرفیں ہیں ایک اعلی اور دوسری اسفل ۔ بلاغت کی چونکہ دوقسم ہیں بلاغت فی الکلام ، بلاغت فی المتکلم تو شارح نے بتایا کہ بلاغت سے مراد بلاغت فی الکلام ہے ۔باقی ماتن نے جو کہا کہ ومایقرب منہ تو اس کے عطف میں اختلاف ہے کہ کس پراس کا عطف ہے۔تو وہاں اعلی کے معنی کو دخل ہے اس لیے شارح نے پہلے

الیہ ینتھی البلاغۃ سے اعلی کا معنی کرتے ہیں اور حوالہ بھی دیں گے کہ یہ اعلیٰ کا معنی محققین نے کیا ہے ۔یہ کہتے ہیں کہ اعلی وہ ہے کہ جس کی طرف بلاغت منتھی ہویعنی اس سے اوپردرجہ بلاغت نہ ہو ۔باقی حوالہ بھی دیا ہے کہ صاحب ایضاح والے نے اعلیٰ کا یہی

معنی کیا ہے۔

و ھو حد الاعجاز سے ماتن نے بتایا کہ وہ اعلی حد اعجاز ہے باقی شارح نے

و ھو ان یرتقی الکلام الخ سے اعجاز کی تعریف کی کہ کلا بلاغت میں ایسے مرتبے پر پہنچ جائے کہ مخلوق میں سے کوئی بھی اس کا مقابلہ نہ کر سکے۔(باقی بشر سے مراد ساری مخلوق ہے فرشتے ہوں یا جن ہوں صرف بشر کا ذکر اس لیے کیا کہ عموماً مخلوق میں سے مقابلہ انسان ہی کرتا ہے)

فان قیل لیست البلاغة الخ سے شارح ایک اعتراض کر کے پھر اس کا جواب دیں گے یہ کہ تم نے اعجاز کی تعریف کی کہ کلام بلاغت میں ایسے مرتبے پر پہنچ جائے کہ مخلوق میں سے کوئی بھی اس کا مقابلہ نہ کر سکے۔تو بلاغت کا معنی ہے کون الکلام الفصیح لمقتضی الحال تو کلام فصیح اور مقتضی حال دونوں کی علم بلاغت میں پوری پوری بحث ہے تو پھر جس شخص کو علم بلاغت پر پورا پورا احاطہ ہو جائے اور ماہر ہو جائے تو پھر وہ انسان معجز کلام کیوں نہیں بنا سکتا۔کم از کم ایک صورة تو ضرور بنا لے گا۔کیونکہ یا تو کہو کہ قرآن پاک کے کلام میں کوئی ایسی چیز ہے جس کا ہمیں علم نہیں جب اس کی سب چیزوں کا ہمیں علم ہے تو پھر کیوں کلام معجز نہیں بنا سکتے۔ یہاں اصل میں اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ قرآن پاک کے کلام کے معجز ہونے کی کئی وجہ ہیں۔بعض نے کہا کہ بلاغت کی وجہ سے معجز ہیں۔اور بعض نے اور وجہ ذکر کی کہ اس میں غیب کی خبریں ہیں تو شارح اپنا مختیار ذکر کرتے ہیں کہ بلاغت کی وجہ سے معجز ہے تو جب بلاغت کی وجہ سے معجز ہے تو پھر ہم کیوں نہیں بنا سکتے ؟

قلنا لایعرف بھذا العلم الخ سے شارح نے اس کا پہلا جواب دیا جس کا خلاصہ یہ

ہے کہ علم بلاغۃ ان دو امروں کے ساتھ کفیل نہیں ۔کیونکہ علم بلاغت سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ یہ حال اس اعتبار کو چاہتا ہے مثلاً انکار تاکید کو چاہتا ہے۔باقی رہی یہ بات کہ حال کا تعلق تو باطن سے ہے علم بلاغت سے باطن کے حالات کا علم نہیں آسکتا کہ اس شخص کے اندر کتنے حال ہیں مثلاً مسند الیہ کے ذکر کا یا حذف کا یا تقدیم کا یا تاخیر وغیرہ کا حال تقاضا کرتا ہے اور اسی طرح حال کی کیفیت کا علم بھی علم بلاغت سے نہیں آتا ۔حال کس مرتبے کا ہے ؟مثلاً حال انکار ہوتو پھر انکار کئی قسم کا ہوتا ہے ۔کبھی تھوڑا ہوتا ہے تو پھر (انّ زیداً قائم) کہنا پڑتا ہے۔اور کبھی اس سے کچھ زیادہ ہوتا ہے تو پھر(انّ زیداً لقائم) اور اگر اس سے بھی سخت ہوتو (واللہ انّ زیداً لقائم) کہنا پڑتا ہے۔تو حال کی کمیت اور اس کی کیفیت کا علم صرف اللہ تعالیٰ ہی کو ہے۔تو پھر اللہ تعالیٰ ہی ان احوال اور ان کی کیفیت کے مطابق کلام کرسکتا ہے ۔اللہ تعالیٰ کے بغیر کوئی اور کلام معجز نہیں بنا سکتا ۔

و لو سلّم الخ سے شارح نے دوسرا جواب دیا تو پہلا جواب کا خلاصہ تو یہ تھا کہ علم بلاغت ان دو امروں میں کفیل نہیں اور دوسرا جواب یہ ہے کہ چلو ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ علم بلاغت کفیل ہے۔لیکن ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے بغیر علم بلاغت پر پورا احاطہ کسی کو حاصل نہیں ہوسکتا کیونکہ علم بلاغت صرف یہی کچھ تو نہیں کہ جو کتابوں میں لکھا گیا ہے۔بلکہ اور بھی دن بدن مسائل میں اضافہ ہو رہا ہے کیونکہ وقت گزرنے کے ساتھ نئے نئے محاورے پیدا ہوتے ہیں تو جب غیر کو پورا احاطہ نہیں اس لیے پھر کوئی مخلوق میں سے معجز کلام نہیں بنا سکتا ۔

'و کثیرا ما الخ سے شارح نے تیسرا جواب دیا کہ چلو ہم تسلیم کرلیتے ہیں کہ علم بلاغت کفیل بھی ہے اور اللہ تعالیٰ کے غیر کو علم بلاغت پر پورا احاطہ بھی ہوسکتا ہے۔لیکن ہم

کہتے ہیں کہ علم بلاغت کی بصارت اور چیز ہے اور کلام بلیغ یا معجز بنانا اور بات ہے۔یعنی یہ کوئی ضروری نہیں کہ جب علم بلاغت پر محیط ہو اور علم بلاغت کا ماہر ہو تو پھر کلام معجز بنا سکے کئی ایسے ہوتے ہیں کہ علم بلاغت کے ماہر ہوتے ہیں لیکن وہ کلام بلیغ بھی نہیں بنا سکتے چہ جائیکہ معجز بنائے۔ اور اسی طرح کئی اہل علم ایسے ہوتے ہیں جو علم طب کے ماہر ہوتے ہیں اور کتابیں پڑھتے ہیں لیکن وہ علاج بالکل نہیں کر سکتے ۔

و ما یقرب منہ الخ تو ماتن نے جو عبارت بولی ہے اس کا عطف (حدالاعجاز) پر ہے اور (منہ) کی ضمیر بھی حد اعجاز کی طرف راجع ہے کیونکہ عطف کا قائدہ ہے کہ عطف قریب پر ہونا چاہیے اور ضمیر غائب کے مرجع کا بھی قائدہ ہے کہ مرجع قریب ہونا چاہیے تو قریب (حد الاعجاز) ہے تو اب معنی یہ ہوگا کہ اعلیٰ ایک تو حد اعجاز ہے اور دوسرا وہ جو حد اعجاز کے قریب ہے۔

و ھو فاسد الخ سے شارح نے بتایا کہ معنی غلط ہے۔کیونکہ حد کا معنی مرتبہ ہے یہ معنی بنے گا کہ اعلیٰ ایک تو اعجاز کا مرتبہ ہے اور دوسرا جو اعجاز کے مرتبے کے قریب ہے وہ بھی اعلیٰ ہے تو اعلیٰ کا معنی کیا تھا کہ بلاغت جس کی طرف منتہی ہو تو اب اعجاز کی طرف تو بلاغت منتہی ہوگی اور یہ تو اعلیٰ ہوگا لیکن جو اعجاز کے قریب ہے وہ اعلیٰ مراتب سے نہیں ہوگا۔ہاں مراتب علیہ میں سے ہوگا ۔

و لا جھۃ لجعلہ الخ سے کسی نے اس کا جواب دیا تھا اسے ذکر کرکے پھر رد کریں گے ۔تو جواب کسی نے یہ دیا کہ جو اعجاز کے مرتبے کے قریب ہوگا وہ اعلیٰ بھی ہوگا اور مراتب علیہ میں سے بھی ہوگا کیونکہ اعجاز کے لحاظ سے تو علیہ ہوگا اور جو (یقرب) کے نیچے ہوں گے

ان سے اعلی ہوگا۔تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ یہ توجیہ نہیں کر سکتے کیونکہ اعلی کا ہم نے معنی کیا کہ جس کی طرف بلاغت منتھی ہو تو اعلی دو قسم پر ہے۔ایک اعلی حقیقی دوسرا اعلی نوعی۔اعلی حقیقی تو اس جزی کو کہتے ہیں کہ جس کے اوپر کوئی اور جزئی نہ ہو اور اعلی نوعی اسے کہتے ہیں کہ جس کے اوپر کوئی نوع نہ ہو تو اب اعجاز مثلاً نوع ہے تو اس کے اوپر کوئی اور نوع نہیں۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ جو اعجاز کے قریب ہے وہ بھی اعلی ہے پھر یہ جو اعجاز کے قریب ہے یہ اعلی حقیقی ہوگا یا اعلی نوعی حقیقت یہ ہے کہ یہ نہ اعلی حقیقی بن سکتا ہے اور نہ اعلی نوعی بن سکتا ہے۔اعلی حقیقی تو اس لیے نہیں بن سکتا کہ اس کے اوپر اعجاز جو نوع ہے اس کی جزئیات ہیں اور اعلی نوعی بھی نہیں بن سکتا۔کیونکہ اس کے اوپر اعجاز والا نوع ہے۔

فان قیل الخ تو اب یہاں سے دو اور جواب اہل علم نے دیے تھے ان کو نقل کر کے پھر رد کریں گے۔پہلا جواب یہ ہے کہ مایقرب اعلی بن سکتا ہے کیونکہ ہم شق لیتے ہیں کہ مایقرب یہ اعلی نوعی ہے۔لیکن نوع اعجاز کا نہیں بلکہ مطلق بلاغت کا نوع لیتے ہیں۔مطلقاً کا معنی ہے خواہ اللہ تعالیٰ کی بلاغت ہو یا انسان کی۔تو اعجاز بھی نوع ہے اللہ تعالیٰ کے کلام کے لحاظ سے کہ اگر اللہ تعالی کے کلام میں اس کے اوپر نوع نہیں یعنی مخلوق سے اس کا کوئی مقابلہ نہیں کر سکتا اور مایقرب یہ اعلی نوعی ہے۔انسانوں کے کلام کے لحاظ سے انسانوں کے کلام میں اس کے اوپر نوع نہ ہو بیشک اللہ تعالیٰ کے کلام کے لحاظ سے اس کے اوپر نوع ہو پھر بھی اعجاز یہ کے قریب ہونے کی وجہ سے اعلیٰ بن جائے گا۔دوسرا جواب

او المراد الخ سے دیا کہ یہاں تک تو ہم نے ساری بات اس میں چلائی کہ حد کا معنی مرتبہ ہو۔اب ہم حد کا معنی نھایۃ کرتے ہیں تو اب یہ معنی ہوگا کہ اعلی ایک تو نھایۃ اعجاز

ہے اور دوسرا وہ جو نھایۃ اور اعجاز کے آخری رتبے کے قریب ہو۔اب جو اعجاز کے آخری رتبے کے قریب ہوگا اس میں بھی اعجاز ہوگا تو یہاں بھی مایقرب اعلی نوعی ہوگا اور نوع اعجاز ہوگا تو پھر اس کے اوپر اعجاز کی کوئی نوع نہیں ہوگی۔ ہاں اعجاز کے جزیات ہیں لیکن وہ نوعی نہیں تو اب بھی مایقرب اعلی بن جائے گا۔

قلنا اماالاول فشئی لایفھم الخ پہلے دوجواب کسی نے دیے تھے تواب دونوں جوابوں کا رد کریں گے۔تو پہلے پہلے جواب کا رد دو وجوہ سے کرتے ہیں۔پہلا جواب انہوں نے یہ دیا تھا (مایقرب منہ) یہ اعلی نوعی ہے لیکن نوع اعجاز کا نہیں بلکہ مطلق بلاغت کا ہے۔تو اب ایک تو اللہ تعالیٰ کے کلام میں نوع اعلی ہے وہ حد اعجاز ہوگی تو اس کے اوپر نہ کوئی جزی اور نہ نوع ہے۔اور ایک انسانوں کے کلام میں اعلی ہوگی تو وہ (مایقرب منہ) ہے تو مایقرب منہ کے اوپر کوئی نوع نہیں۔ہاں اعجاز کے اشخاص ہوں گے۔تو پھر مایقرب اعلی بن جائے گا پہلی وجہ سے رد یہ ہے کہ ماتن نے جو کہا کہ بلاغت کی دوطرفیں ہیں اعلی اور اسفل تو اس عبارت میں اس تقسیم پر کوئی قرینہ نہیں کہ ایک اعلی اللہ تعالیٰ کے کلام میں ہے وہ حد اعجاز ہے اور ایک انسانوں کے کلام میں اعلی ہے وہ مایقرب منہ ہے۔ کیونکہ اگر قرینہ ہوتا تو عبارت یہ ہوتی کہ بلاغت کی ایک طرف اعلی ہے پھر کہتے ہیں کہ اعلی حد اعجاز ہے۔فی کلام اللہ تعالیٰ اور جو اعجاز کے قریب ہو فی کلام غیرہ دوسرا یہ کہ اگر اعلی میں دوقسم بنائے جائیں پھر اسفل جو دوسری طرف ہے اس میں بھی دوقسم بنانے پڑیں گے۔ایک اسفل اللہ تعالیٰ کے کلام میں ہوتا اور ایک انسانوں کے کلام میں۔کیونکہ وہاں دوقسم نہیں بن سکتے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا کلام اسفل نہیں ہوسکتا۔اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ماتن نے کہا کہ لھاطرفان اعلی ا،ر اسفل یعنی بلاغت فی

الکلام کی طرفیں دو ہیں۔تو (لها) کی ضمیر اس بلاغت کی طرف راجع ہے جو پہلے گزر گئی ہے کہ کون الکلام الفصیح مطابقاً لمقتضی الحال تو یہ بلاغت کلی ہے۔اور یہاں اس کلی بلاغت سے بحث ہے۔اب اگر کہا جائے کہ ایک اعلی اللہ تعالیٰ کے کلام میں ہے۔اور ایک اعلی انسانوں کے کلام میں ہے تو یہ دونوں بلاغت کے افراد ہیں۔تو پھر کلی سے تو بحث نہ ہوئی بلکہ افراد سے بحث ہوگئی۔

و اما الثانی الخ سے دوسرے جواب کو دو وجہوں سے رد کر دیا۔دوسرا اعتراض یہ تھا کہ حد کا معنی نہایت مراد لیتے ہیں تو اب معنی یہ ہوگا کہ ایک تو اعلی ہے نہایت اعجاز کے یعنی جو اعجاز کی انتہائی درجے میں ہو اور دوسرا اعلی وہ ہے جو نہایت اعجاز کے قریب ہو تو جو نہایت کے قریب ہے وہ بھی معجز ہوگا۔تو اب بھی ما یقرب منہ اعلی بن جائے گا تو اس کا پہلا رد کر دیا کہ یہ بھی فساد کو دفع نہیں کرسکتا وہ اس طرح کہ اعلی کا ہم نے معنی کر دیا کہ جس کی طرف بلاغت کی انتہا ہو تو انتہا دو قسم کی ہوتی ہے۔حقیقی اور نوعی اور حقیقی اس جزی کو کہتے ہیں کہ اس کے اوپر کوئی اور جزی نہ ہو اور نوعی کہتے ہیں کہ ایسی نوع کہ جس کے اوپر نوع نہ ہو تو انتہا میں تعدد نہیں ہوتا۔خواہ حقیقی ہو یا نوعی تو اب جو اعجاز کی انتہا ہے وہ انتہا حقیقی ہے۔اس کے اوپر نہ کوئی جزی ہے اور نہ کوئی نوع ہے باقی یہ جو کہا جاتا ہے کہ جو نہایت اعجاز کے قریب ہے وہ بھی اعلی ہے تو یہ نہ اعلی حقیقی بن سکتا ہے کیونکہ اس کے اوپر اعجاز کے اشخاص اور جزیات ہوں گے اور نہ نوعی بن سکتا ہے۔کیونکہ یہ نوع نہیں بلکہ نہایت اعجاز اور جو نہایت کے قریب ہو یہ تو بلاغت کے دو فرد ہیں نہ کہ نوع اور نوع تو کلی ہوتی ہے۔

علی ان الحق ہو ان حدالاعجاز الخ سے دوسرے جواب کا دوسرا رد کرتے ہیں۔وہ

یہ ہے کہ تمہارا دوسرا جواب اس پر مبنی ہے کہ حد کا معنی نہایت ہو حالانکہ صحیح مذہب یہ ہے کہ حد کا معنی مرتبہ ہے تو مرتبہ حد کا معنی ہو اس کو تو ہم پہلے باطل کر آئے ہیں کہ یہ مایقرب اورمراتب علیہ سے ہوگا۔لیکن اعلیٰ نہیں ہوگا ۔باقی عبارت میں بتایا کہ مرتبۃ الاعجاز کا معنی مرتبۃ البلاغت ہے اور مرتبے کی اضافت بلاغت کی طرف بیانی ہے۔یعنی مرتبہ کہ جو خود بلاغت ہے۔

یئویدہ قول صاحب الکشاف الخ سے شارح صاحب کشاف کے قول سے اس پر تائید پیش کرتے ہیں کہ حد کا معنی مرتبہ ہے (مطلب یہ کہ صاحب کشاف نے اسی طرح کا ایک مضمون اور کہا ہے تو وہاں صراحۃً تو یہ نہیں کہا کہ حد کا معنی مرتبہ ہے لیکن سمجھ آرہا ہے کہ معنی مرتبہ ہے)وہ اس طرح کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ ولوکان من عندغیر لوجدوافیہ اختلافا کثیرا یعنی اگر قرآن پاک سارا اللہ تعالیٰ کی طرف سے نہ ہوبلکہ سارا یا بعض غیر اللہ کی طرف سے ہوتو پھرتم پاؤ گے اس میں اختلاف کو ایسا اختلاف جو کہ کثیر ہے تو اس پر ایک اعتراض ہوا پھر صاحب کشاف نے اس کا جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اگر قرآن پاک کا بعض یا سارا غیر اللہ کی طرف سے ہوتو پھر تم اس میں بہت سارا اختلاف پاؤ گے ۔چونکہ ہماری بات اس میں ہے کہ قرآن کا اعجاز بلاغت کی وجہ سے لہذا بلاغت کے لحاظ سے اختلاف ہوگا تو وہ اختلاف یہ ہوتا ہے کہ بعض تو معجز ہوتا یعنی جو اللہ تعالیٰ کا کلام ہوتا اور بعض کے غیر معجز ہوتا جو انسانوں کا کلام ہوتا تو اعتراض یہ ہے کہ یہ تو ایک اختلاف ہے کہ بعض معجز ہوتا اور بعض معجز نہ ہوتا نہ کہ بہت اختلاف۔تو پھر اختلاف کثیر کیوں فرمایا؟ صاحب مفتاح نے اس کا جواب دیا کہ اعتراض کرنے والے نے آیت کی ترکیب نہیں سمجھی

وہ اس طرح کہ کثیراً اختلافاً کی صفت نہیں بلکہ کثیراً وجدوا کا پہلا مفعول ہے ۔اور اختلافاً دوسرا مفعول ہے تو اب معنی یہ ہوگا کہ پائے وہ اکثر حصے کو مختلف یعنی اگر قرآن سارا اللہ تعالیٰ کی وجہ سے نہ ہوتا تو پھر یہ لوگ قرآن کا اکثر حصہ (مثلاً 20 پارے) مختلف پاتے ۔ایک معجز ہوتا پھر دوسرا معجز نہ ہوتا پھر ایک معجز ہوتا پھر ایک معجز نہ ہوتا ۔اس طرح مختلف پاتے۔اب اختلاف تو ایک ہوگا ۔ہاں اکثر حصے میں ہوگا تو صاحب کشاف نے وضاحت کی کہ اکثر مختلف کیسے ہوتے ہیں ۔تو وہ اس طرح کہ پھر قرآن کا نظم اور بلاغت متفاوت ہوتے کہ بعض تو حد اعجاز کو پہنچتا اور بعض حد اعجاز سے قاصر ہوتا اور اس کا مقابلہ ممکن ہوتا تو صاحب کشاف نے جو یہاں حد اعجاز کہا ہے تو حد کا معنی مرتبہ ہے ۔کیونکہ مرتبہ لیں تو پھر حصر ٹھیک ہوتا ہے کہ بعض تو مرتبہ اعجاز کو پہنچا ہوگا اور اس میں اعجاز ہوگا اور بعض مرتبہ اعجاز سے قاصر ہوگا ۔یعنی قریب ہوگا۔(کیونکہ قریب قاصر کا ایک معنی ہے) تو پھر اس میں اعجاز نہیں ہوگا۔تو اب مطلب درست بن سکتا ہے کہ جس میں اعجاز نہیں اس کا مقابلہ ممکن ہوگا لیکن اگر ہم حد کا معنی نہایت کریں تو پھر یہ مطلب ہوگا کہ بعض تو نہایت اعجاز کو پہنچا ہوگا اور بعض نہایت سے کم ہوگا تو جو نہایت سے کم ہو وہ معجز ہوتا ہے۔ اس صورت میں یہ بھی اللہ تعالیٰ کا کلام ہوگا جو نہایت اعجاز کے قریب ہوگا تو پھر اس کا مقابلہ ممکن نہیں ہوگا حالانکہ صاحب مفتاح نے تو کہا کہ جو نہایت اعجاز سے قاصر ہو اس کا معارضہ ممکن ہوتا ہے ۔تو یہاں صاحب مفتاح کی بات سے معلوم ہوتا ہے کہ حد کا معنی مرتبہ ہے نہ کہ نہایت ۔ یہاں ایک خارجی اعتراض ہے کہ پھر یہ صاحب مفتاح کا کلام تو دلیل ہے تو شارح نے (یئوید) کیوں کہا یدل کہتا؟جواب یہ کہ یہ دلیل نہیں تائید ہی ہے کیونکہ یہ کوئی ضروری نہیں کہ ایک لفظ سے جب ایک محقق نے

ایک معنی مراد لیا ہو تو دوسرے نے بھی وہی معنی مراد لے سکتا ہے کہ صاحب کشاف نے جو معنی لیا ماتن نے وہ معنی مراد نہ لیا ہو۔

و مما الھمت بین النوم و الیقظۃالخ سے شارح اپنا مختار ذکر کرتے ہیں کہ جو مجھے سمجھ آیا وہ یہ ہے کہ وما یقرب کا عطف ہے (ھو) پر تو (ھو) مبتداء ہے۔اور یہ اعلی کی طرف راجع ہے ۔لہذا(مایقرب) بھی مبتداء ہے ۔اور(حد الاعجاز)اس کی خبر ہے اور (منہ) کی ضمیر اعلی کی طرف راجع ہے ۔تو معنی یہ ہوگا کہ اعلی اور جو اعلی کے قریب ہو یہ دونوں اعجاز ہیں۔تو اب کوئی خرابی نہیں ۔اعتراض: یہ کہ مایقرب کا عطف (ھو) پر ہے اور (ھو) مبتداء ہے پھر یہ بھی مبتداء ہے اور حدالاعجاز خبر ہے تو پھر آدھا مبتداء پہلے اور آدھا پیچھے اور درمیان میں خبر لازم آئے گی ؟ شارح نے

ای الطرف الاعلی الخ سے جواب دیا کہ عطف پہلے ربط بعد میں لایا جائے گا تو معنی ٹھیک ہوجائے گا یعنی اعلی اور جو اعلی کے قریب ہو حد اعجاز ہے۔

و ھذا ھو الموافق لما فی المفتاح الخ شارح یہاں سے دو کتابوں کی عبارتیں ذکر کریں گے جس سے یہ ثابت کریں گے کہ اعلی اور جو اعلی کے قریب ہو وہ حد اعجاز ہے۔ پہلے مفتاح اور اس پر جو قطب الدین کی شرح ہے اس کی عبارت نقل کرتے ہیں تو کہتے ہیں کہ مفتاح میں ہے کہ بلاغت زیادہ ہوتی ہے حتی کہ حد اعجاز کو پہنچے یہ طرف اعلی ہے اور جواس سے قریب ہے یہاں اگرچہ (منہ) کی ضمیر کا مرجع قریب اعلی ہے لیکن پہلے حد اعجاز کا بھی ذکر ہے ۔تو احتمال ہے کہ حد اعجاز کی طرف راجع ہو اسی لیے پھر شارح نے شرح کی عبارت ساتھ ذکر کی کہ (منہ) کی ضمیر کا مرجع امام قطب الدین نے شرح مفتاح میں طرف

اعلیٰ بنایا ہے۔ پھر کہا ہے کہ اعلیٰ اور جو اعلیٰ کے قریب ہو یہ دونوں حد اعجاز ہیں نہ کہ اکیلا اعلیٰ حد اعجاز ہے پھر اعتراض ہوگیا کہ جب اعلیٰ اور جو اعلیٰ کے قریب ہے دونوں اعجاز ہوں تو پھر یہ مطلب ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کے کلام میں کوئی تو اعلیٰ ہے اور کوئی اس کے قریب ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کا کلام تو سارا اعلیٰ ہے؟ تو اس کا شارح نے جواب دیا۔

و لا یخفی ان بعض الایات الخ سے شارح فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا سارا کلام اس بات میں شریک تو ہے کہ کوئی اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا اور کمال بھی اسی میں ہے کہ مخلوق میں سے کوئی بھی اس کا مقابلہ نہ کر سکے۔ باقی رہا یہ کہ بعض کلام اعلیٰ ہے بعض سے اور بعض اعلیٰ کے قریب ہے۔ تو اس میں کوئی قباحت نہیں ہے۔

و فی نہایۃ الاعجاز الخ سے شارح نے نہایۃ الاعجاز کی عبارت نقل کی (یہ امام رازی علیہ الرحمۃ کی کتاب ہے) اس میں ہے کہ طرف اعلیٰ اور جو اس کے قریب ہو وہ معجز ہے۔ تو اب یہاں سے واضح ہوا کہ (منہ) کی ضمیر اعلیٰ کی طرف راجع ہے۔ کیونکہ پہلے حد اعجاز کا ذکر نہیں ہے۔

و اسفل و ہو اذا غیر الخ پہلے بلاغت کی عرف اعلیٰ ذکر کی یہاں سے دوسری طرف اسفل کا ذکر کرتے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ اسفل بلاغت کی اس طرف کو (شارح طرف البلاغۃ سے بعض لوگوں کا رد کر گئے کہ جو کہتے ہیں کہ اسفل کو بلاغت میں کوئی دخل نہیں تو شارح نے بتایا کہ یہ بھی بلاغت کی طرف ہے) کہتے ہیں کہ اگر کلام اس سے نیچے کی طرف آجائے تو پھر یہ اگرچہ لغت عرب کے لحاظ سے اس کے اعراب بے شک درست ہوں گے لیکن بلغاء کے نزدیک وہ حیوانات کی آواز کی طرح ہیں یعنی جیسے کہ حیوانات کی آوازیں حیوانات سے

صادر ہوتی ہیں لیکن ان میں حیوانات کوئی اعتبارات لطائف اور خواص کا خیال نہیں کرتے اسی طرح مذکورہ بالا کلام کا بھی یہی حال ہوتا ہے۔

و بینهما مراتب کثیرۃ الخ سے ماتن نے بتایا کہ اعلی اور اسفل کے درمیان بہت سے مراتب ہیں جو کہ متفاوت ہوتے ہیں یعنی اوپر کے لحاظ سے اسفل اور نیچے کے لحاظ سے وہ اعلی ہوتے ہیں۔وہ اس طرح کہ بلاغت میں دو چیزیں ہوتی ہیں ایک مقتضی حال کے مطابق اور دوسری چیز کلام فصیح تو مقامات متفاوت ہوتے ہیں اور اعتبارات کی رعایت بھی متفاوت ہوتی ہے۔کسی میں تو اعتبارات کی زیادہ رعایت ہوتی ہے اور کسی میں ذرا تھوڑی یہ تو مقتضی حال کا تفاوت ہے۔باقی کلام فصیح میں تفاوت اس طرح ہوگا کہ خلل فی الفصاحت کے جو اسباب ہیں کوئی کلام تو اس سے زیادہ دور ہوگا اور کوئی کلام اس سے زیادہ دور نہیں ہوگا مثلاً فصاحت فی المفرد یہ تھی کہ تنافر حروف ،غرابت،مخالفت قیاس لغوی سے خالی ہو اب اگر مفرد دو سے خالی ہو اور ایک سے خالی نہ ہو تو پھر یہ خلل فی الفصاحت کے اسباب سے زیادہ دور ہوگا اگر ایک سے خالی ہو اور دو سے خالی نہ ہو تو پھر یہ اسباب خلل سے زیادہ دور ہوگا۔

و تتبعها وجوہ اخر الخ سے ماتن نے بتایا کہ بلاغت کے اور بھی کئی وجوہ تابع ہوتے ہیں۔جو کلام میں حسن پیدا کرتے ہیں باقی شارح نے ایک بات تو یہ بتائی کہ بلاغت سے مراد بلاغت فی الکلام ہے کیونکہ پہلے دو قسمیں گزریں بلاغت فی المتکلم اور دوسری بات یہ بتائی کہ (وجوہ اخر) کیا ہیں تو بتایا کہ (اخر) کا مطلب ہے کہ وہ مطابقت اور فصاحت کے بغیر اور وجوہ ہیں۔

ھذا تمھید لبیان الاحتیاج الخ سے شارح نے بتایا کہ وتتبعها الخ سے ماتن کی غرض

کیا ہے تو بتایا کہ بعد میں ماتن نے علم بدیع کی طرف احتیاج بیان کرنی ہے یہ اس کی تمہید ہے۔

و فیہ اشارۃ الخ سے شارح نے بتایا کہ ماتن (تتبعھا) کا لفظ بول کر دو باتوں کی طرف اشارہ کر گئے ایک تو یہ کہ جو علم بدیع ہے اسے بلاغت سے خارج کر کے وجوہ اخر سے اسے کیوں تعبیر کیا گیا؟ (کیونکہ وجوہ اخر سے مراد علم بدیع ہے) اور بلاغت کو یہ وجوہ عارض ہوتے ہیں کیونکہ تابع شئے کا شئے سے خارج ہوتا ہے اور شئے کو عارض ہوتا ہے اور دوسری بات یہ کہ تابع ہمیشہ کلام میں متبوع کے بعد ہوتا ہے۔ تو بتایا کہ یہ وجوہ اخر سے جو کلام میں حسن آئے گا تو پہلے بلاغت ہوگی تب حسن آئے گا یعنی کلام مقتضٰی حال کے مطابق ہوگا اور فصیح بھی ہوگا تب وجوہ اخر کے لانے سے کلام میں حسن آئے گا اگر بلاغت ہی نہیں تو پھر کلام کے اندر حسن کے پیدا ہونے کا سوال ہی نہیں ہوتا؟

و جعلھا تابعۃ لبلاغۃ الکلام الخ سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا کہ ایک بلاغت فی الکلام ہوتی ہے اور ایک بلاغت فی المتکلم وجوہ اخر بلاغت فی الکلام کے تابع ہوتے ہیں اور بلاغت فی المتکلم کے تابع کیوں نہیں ہوتے واقع میں تو یہ وجوہ متکلم لاتا ہے تو پھر یہ وجوہ تابع بھی بلاغت فی المتکلم کے تابع ہونے چاہیے؟ جواب: یہ درست ہے کہ واقع میں تو دونوں یعنی بلاغت فی لکلام اور بلاغت فی المتکلم دونوں کے ہوتے ہیں۔ لیکن بولنے کے وقت صرف بلاغت فی الکلام کے تابع ہوتے ہیں اور ربلاغت فی المتکلم کے تابع نہیں ہوتے مثلاً علم بدیع کا ایک مسئلہ ہے جس کو تجنیس کہتے ہیں وہ یہ ہے کہ الفاظ ایک جیسے ہوں اور معانی مغائر ہوں۔ جیسے کہ اشتریت البر وانفقتہ فی البر یعنی خریدا میں نے گندم کو اور

خرچ کیا نیکی میں تو اب یہاں اگرچہ واقع میں متجنس یعنی تجنیس لانے والا تو متکلم ہے لیکن بولنے والے متکلم متجنس نہیں کہتے بلکہ کلام متجنس کہتے ہیں۔

و البلاغة فی المتکلم ملکۃ الخ تو بلاغت کی دو قسمیں ہیں یہاں تک بلاغۃ فی الکلام آگئی اب یہاں سے دوسری قسم بلاغت فی المتکلم کی تعریف کرتے ہیں تو اس کی تعریف بھی فصاحت فی المتکلم کی طرح ہے وہ یہ کہ بلاغت فی المتکلم ایک ملکہ ہوتا ہے۔جس کے سبب سے متکلم کلام بلیغ کی ترکیب پر قادر ہوتا ہے۔ باقی یہاں بھی ملکہ وغیرہ میں ساری بحث اسی طرح ہوگی جیسے کہ پیچھے فصاحت متکلم میں گزر گئی۔فعلم ان کل بلیغ فصیح یہ متن تھا تو شارح نے

تفریع علی ماتقدم الخ سے بتایا کہ فعلم پر (فا) تفریعیہ ہے۔یعنی یہ جو ماقبل میں ہم نے فصاحت کی اقسام کی تعریف کی اور بلاغت کی اقسام کی تعریف کی اور بلاغت کی تعریف میں فصاحت ماخوذ اور فصاحت کی تعریف میں بلاغت ماخوذ نہیں اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ فصاحت بلاغت کے درمیان نسبت عام خاص مطلق کی ہے۔فصاحت عام ہے اور بلاغت خاص ہے لہذا ہر بلیغ فصیح ہوگا لیکن ہر فصیح کا بلیغ ہونا کوئی ضروری نہیں۔فعلم تفریع علی ماتقدم و تمھید الخ سے علامہ بتاتے ہیں کہ فعلم پر (فا) تفریعیہ ہے اور تفریع میں مابعد کا علم ماقبل سے حاصل ہوتا ہے تو یہاں ماتن نے دو چیزیں ذکر کی ہیں جن کا علم ماقبل سے حاصل ہوگا اور ایک تمھید ہے اس بارے میں کہ علم بلاغت کا انحصار علم معنی اور بیان میں ہے اور تمھید ہے اس بات کی کہ مقاصد کتاب کا حصر ہے تین فنون میں۔ (کیونکہ کتاب میں بدیع کی بحث بھی ہے اس لیے تین ہوں گے) تو اس کی بھی یہ تمھید ہے۔

و فیہ تعریض الخ سے شارح نے بتایا کہ اس نے بعد میں آنے والی عبارت میں ماتن نے صاحب مفتاح پر تعریض بھی کی ہے وہ اس طرح کہ صاحب مفتاح نے کہا ہے کہ بلاغت کا مرجع صرف علم معانی اور بیان ہیں باقی فصاحت کو بلاغت میں کوئی دخل نہیں کیونکہ لغت سے غرابت علم صرف سے مخالفت قیاس لغوی اور نحو سے ضعف تالیف کا علم آتا ہے تو یہ سارے فصاحت میں ہوتے ہیں اور فصاحت کو اس کے نزدیک بلاغت میں کوئی دخل نہیں باقی ماتن جب بعد میں بلاغت کا مرجع ذکر کریں گے تو ان کو بھی داخل کریں گے

یعنی علم الخ چونکہ متن والی عبارت دور رہے گی اس لیے اس کا دوبارہ خلاصہ ذکر کیا جس کی تقریر یہ ہے کہ ماقبل سے دو چیزیں معلوم ہوگئیں۔ایک تو یہ کہ ہر بلیغ یعنی خواہ کلام بلیغ ہو یا متکلم بلیغ ہو تو وہ فصیح ضرور ہوگا۔کیونکہ بلاغت کی تعریف میں فصاحت ماخوذ ہے جیسے کہ بلاغت کی تعریف گزر گئی۔

ولا عکس الخ یہ متن تھا تو اس پر یہ اعتراض ہوا کہ ماتن نے کہا ہے کل بلیغ فصیح کا عکس نہیں حالانکہ یہ موجبہ کلیہ ہے۔موجبہ کلیہ کا عکس تو موجبہ جزئیہ آتا ہے۔یعنی بعض الفصیح بلیغ یہ سچا ہے جب فصاحت میں مقتضیٰ حال کی مطابقت کا بھی اعتبار کیا گیا ہو؟ تو شارح نے اس

لیس کل الخ سے جواب دیا کہ عکس دو قسم کا ہوتا ہے۔ایک عکس لغوی اور دوسرا عکس مصطلح۔یہاں عکس سے مراد عکس لغوی ہے تو عکس لغوی موجبہ کلیہ کا موجبہ کلیہ ہی آتا ہے۔اس لیے ماتن نے کہا کہ عکس نہیں یعنی ہر فصیح بلیغ نہیں۔باقی اس کی دلیل واضح ہے کیونکہ فصاحت کی میں بلاغت ماخوذ نہیں ہے

و الثانی ان البلاغة فی الکلام مرجعها الخ سے دوسرا امر ذکر کیا کہ ماقبل سے یہ معلوم ہوا کہ بلاغۃ فی الکلام کا مرجع دو چیزیں ہیں ایک تو یہ کہ معنی مرادی کو ادا کرنے میں جو خطا واقع ہوتی ہے اس خطا سے بچنا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ کلام مقتضٰی حال کے مطابق ہوگا۔کیونکہ جب کلام مقتضٰی حال کے مطابق ہوگا تو پھر خطا سے احتراز بھی ہوگا۔اور دوسرا یہ کہ کلام فصیح اور غیر فصیح کے درمیان تمیز ہو کہ یہ فصیح ہے۔ اور یہ فصیح نہیں۔

و ھو ما یجب ان یحصل حتی الخ سے شارح نے بتایا کہ مرجع کس کو کہتے ہیں کیونکہ عام طور پر شئے کا مرجع شئے سے مؤخر ہوتا ہے۔جیسے کہ کہتے ہیں انسان کا مرجع موت ہے تو موت انسان سے مؤخر ہوتی ہے اور اگر مرجع کا یہ معنی مراد لیا جائے تو پھر مطلب یہ ہوگا کہ پہلے کلام بلیغ ہو پھر بعد میں احتراز ہو اور تمیز آئے گی ۔حالانکہ پہلے احتراز ہوگا اور تمیز ہوگی فصیح کلام کی غیر فصیح سے پھر بلاغت آئے گی ۔شارح نے بتایا کہ یہاں مرجع کا معنی موقوف علیہ ہے یعنی بلاغت فی الکلام کا موقوف علیہ کون ہے اگر وہ آجائے تو پھر بلاغت فی الکلام بھی آجائے تو یہ دو چیزیں ہیں احتراز اور تمیز ۔باقی

کما قالوا مرجع الصدق و الکذب الخ سے شارح صاحب نے اس پر محاورہ پیش کیا کہ مرجع کا معنی موقوف علیہ ہوتا ہے جیسے کہ کہتے ہیں کہ صدق کذب کا مرجع ہے کلام سچا ہو یا جھوٹا واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو یہ مطلب نہیں کہ پہلے کلام سچا ہو یا جھوٹا بعد میں واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو بلکہ یہ مطلب ہے کہ پہلے کلام واقع کے مطابق ہوتا ہے پھر سچا ہوتا ہے اگر پہلے واقع کے مطابق نہ ہو تو پھر کلام جھوٹا ہوتا ہے

ای ما بہ الخ سے شارح نے حاصل ذکر کیا کہ مطلب یہ ہے کہ جس کے ساتھ صدق

کذب متحقق ہوتے ہیں وہ حکم ہے جو مطابق للواقع اور لامطابق للواقع ہے۔

و الا لربما الخ سے شارح نے اس پر دلیل دی کہ احتراز یہ بلاغت کا مرجع ہے۔کیونکہ احتراز کا مطلب ہے کہ کلام مقتضیٰ حال کے مطابق ہو تو جب احتراز نہیں ہوگا پھر کلام مقتضٰی حال کے مطابق نہیں ہوگا۔تو پھر بلیغ نہیں ہوگا کیونکہ بلاغت فی الکلام کی تعریف پہلے گزر گئی ہے۔کہ کلام فصیح مقتضٰی حال کے مطابق ہو۔

الا لربما اورد الکلام المطابق الخ سے شارح نے اس پر دلیل دی کہ کلام فصیح غیر فصیح کے درمیان تمیز بھی بلاغت فی الکلام کا مرجع ہے کیونکہ اگر دوسرا مرجع نہ پایا جائے یعنی فصیح کلام کی تمیز غیر فصیح سے نہ ہوتو پھر اگرچہ پہلا مرجع ہو یعنی مقتضٰی حال کے مطابق ہو۔پھر بھی کلام بلیغ نہیں ہوتا کیونکہ کلام بلیغ کی تعریف میں فصاحت ماخوذ ہے۔

و یدخل فی تمییز الکلام الفصیح الخ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا کہ بلاغت فی الکلام کے مرجع دو ہی ہیں حالانکہ ایک تیسرا مرجع بھی ہے وہ یہ ہے کہ جیسا کہ کلام فصیح کی تمیز غیر فصیح سے ہونا ضروری ہے اسی طرح کلمات فصیح کی بھی تمیز غیر فصیح سے ضروری ہے کیونکہ کلام تب فصیح ہوگا کہ پہلے کلمات فصیح کی غیر فصیح سے تمیز ہو کیونکہ اگر کلمات کی تمیز نہ ہوتو پھر کلام میں بھی تمیز نہیں ہوگی ؟ شارح نے اس کا جواب دیا کہ کلمات فصیح کی غیر فصیح سے تمیز یہ کلام فصیح کی تمیز میں داخل ہے کیونکہ کلام فصیح کی غیر فصیح سے تمیز تب ہوگی کہ جب کلمات فصیح کی تمیز ہوگی غیر فصیح سے

فان قلت قد یفسر مرجع البلاغة الخ سے پہلے شارح نے مرجع کا معنیٰ کر دیا کہ مرجع کا معنیٰ موقوف علیہ ہے۔باقی بعض محققین نے مرجع کا معنیٰ علت غائی کیا تھا علت غائی فعل

اختیاری ہے۔اور وہ فعل سے ذہن میں پہلے لیکن واقع میں فعل سے مؤخر ہوکر معلول بن جاتی ہے۔ اس کی واضح مثال یہ ہے کہ جیسے ضربتہ تادیباً تو تادیب علت غائی ہے اور پہلے ضارب کے ذہن میں تادیب ہوگی کہ میں مارنے سے ادب سکھاؤں اب یہ تادیب فعل کی علت غائی ہے لیکن خارج میں تادیب فعل کے بعد ہوگی ۔ضرب پہلے ہوگی پھر تادیب آئے گی اور معلول بھی ہے ۔ اب شارح استفسار کرتے ہیں کہ کیا یہ دو چیزیں یعنی احتراز اور تمییز بلاغت کی علت غائی بن سکتی ہیں یا کہ نہیں ۔(سوال استفسار میں فرق یہ ہے کہ سوال میں سائل کو علم ہوتا ہے ۔امتحان لینا مقصود ہوتا ہے برخلاف استفسار کے یہاں پوچھنے والے کو علم نہیں ہوتا پوچھنا مقصود ہوتا ہے)

قلت لابل هوفاسدالخ سے شارح نے بتایا کہ علت غائی نہیں بن سکتی کیونکہ ماتن نے ایضاح میں (مرجعها) کی ضمیر کو مرجع بلاغت فی الکلام ذکر کیا ہے ۔اگر بلاغت فی الکلام مراد ہواور یہ دو چیزیں علت غائی ہوں تو پھر معنی یہ ہوگا کہ کون الکلام الفصیح مطابقاً لمقتضی الحال (یہ بلاغت کا معنی ہے)سے غرض یہ ہے کہ معنی مقصودی کے ادا کرنے میں جو خطاواقع ہوتی ہے ۔اس سے احتراز اور کلام فصیح کی غیر فصیح سے تمییز ہو اور یہ معنی غلط ہے تو شارح نے کہا کہ اس کا فساد واضح ہے تو فساد تین وجوہ سے ہے ۔ پہلی وجہ کہ علت غائی فعل سے ہمیشہ مؤخر ہوتی ہے پھر مطلب یہ ہوگا کہ پہلے کلام بلیغ ہوگا پھراس کے بعد احتراز اور تمییز ہوگی حالانکہ پہلے احتراز اور تمییز ہوگی تب کلام بلیغ ہوگا اوردوسری وجہ سے فساداس طرح ہے کہ ہم پہلے ذکر کرآئے کہ علت غائی ہمیشہ فعل اختیاری ہوتی ہے اورکون الکلام یہ کوئی فعل اختیاری تو نہیں ۔باقی یہ اعتراض نہیں ہوسکتا کہ بلاغت متکلم کا فعل ہے کیونکہ متکلم کا فعل تکلم

ہے بلاغت تو متکلم کا فعل نہیں اور تیسری وجہ سے فساد اس طرح ہے کہ چلو اگر ہم مان لیں کہ بلاغت متکلم کا فعل ہے پھر یہ دو علتیں غائی نہیں بنا سکتے کیونکہ علت غائی اور فعل اختیاری مغائر ہوتے ہیں ۔ضرب اور تادیب غیر ہیں اور یہ احتراز عن الخطاء اور تمیز یہ دونوں تو بلاغت کے عین ہیں نہ کہ غیر۔

و کذا ان حمل الخ (کذا کا مطلب ہے کہ جیسے یہ کہ پہلا باطل ہے یہ بھی فاسد ہے) سے شارح نے ذکر کیا کہ چلو ہم ماتن کا خلاف کر کے (ھا)ضمیر کا مرجع بلاغت فی المتکلم بناتے ہیں اب اگر یہ دو چیزیں علت غائی بنیں تو پھر یا تو یہ معنی ہوگا کہ بلاغت فی المتکلم ان دو چیزوں کا فائدہ دے یعنی جب متکلم کلام بلیغ کرے گا تو ہمیں معلوم ہوجائے گا کہ خطا سے احتراز بھی ہے اور تمیز بھی ہے یا یہ معنی ہوگا کہ بلاغت فی المتکلم ان دونوں پر موقوف ہے موقوف اس طرح ہوگا کہ بلاغت دو قسم کی ہوتی ہے ۔ایک بلاغت جبلی یعنی جو فطرۃً بلیغ ہو اور دوسری بلاغت استعمال اور ممارستہ سے آتی ہے کہ بلغاء کے کلام کا تتبع کر کے کلام بلیغ بول سکتا ہے تو بلاغت فی المتکلم ان دو چیزوں پر تب موقوف ہوگی کہ بلاغت سے مراد ہو کہ جو ممارستہ اور بلغاء کے کلام کے تتبع سے آئے اور جبلی تو پہلی صورت میں آئے گی ۔پھر بلاغت فی المتکلم ان دو چیزوں کا فائدہ دے گی ۔بہر حال مطلب یہ ہے کہ اگر بلاغت فی المتکلم ان چیزوں کا فائدہ دے تو پھر بلاغت ان دو چیزوں کے ساتھ ہوگی اور اگر بلاغت ان دو چیزوں پر موقوف ہو تو پھر یہ دو چیزیں بلاغت سے پہلے ہوں گی حالانکہ علت غائی ہمیشہ فعل سے مؤخر ہوتی ہے ۔لہذا مرجع کا معنی ہم علت غائی نہیں لے سکتے ۔تو رجوع الی الحق میں خیر ہے یعنی مرجع کا معنی مرادی موقوف علیہ ہے۔

فالحاصل ان البلاغة الخ سے شارح ماتن کے کلام کا خلاصہ ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر بلاغت سے مراد بلاغت فی الکلام ہو تو پھر مرجعھا الخ کا مطلب یہ ہوگا کہ بلاغت ان دو امروں یعنی احتراز اور تمییز کی طرف رجوع کرے گی اور اگر بلاغت فی المتکلم مراد ہو تو پھر معنی والاقتدار علیھا یتوقف علی الاتصاف بھذین الوصفین پر موقوف ہوگا۔یعنی پہلے احتراز اور تمییز کے ساتھ متکلم متصف ہوگا تب کلام بلیغ بول سکے گا ۔ (فعلم)کے بعد شارح نے کہا تھا کہ اس میں صاحب مفتاح کے کلام پر تعریض بھی ہے تو اب یہاں سے ذکر کرتے ہیں کہ تعریض کیسے ہے وہ اس طرح کہ (اتصاف بھذین الامرین) یہ کبھی تو علوم سے حاصل ہوگا اور کبھی حس سے حاصل ہوگا اور کبھی دوسرے علوم سے حاصل ہوگا مثلاً غرابت لغت سے معلوم ہوگی اور مخالفت قیاس لغوی کا علم،علم صرف سے آئے گا تو پھر صاحب مفتاح کا رد ہوگیا کہ انہوں نے کہا تھا کہ بلاغت میں لغت ،صرف،نحو وغیرہ کسی کو دخل نہیں ہے۔صرف دو چیزوں پر منحصر ہے ۔علم معانی اور بیان پر حالانکہ مذکورہ بالا وضاحت سے معلوم ہوا کہ بلاغت میں دوسرے علوم اور حس وغیرہ کو بھی دخل ہے۔

و اما تحقیق قوله و الثانی الخ یہاں سے شارح پر اعتراض تھا کہ ماتن نے تو (الثانی)نہیں کہا شارح نے اسے کیوں ذکر کیا ؟شارح نے ای تمییز الفصیح سے اس کا جواب دیا کہ ثانی سے میری مراد دوسرا مرجع ہے کہ کلام فصیح کی تمییز ہو غیر فصیح سے یہ بات ماتن نے ذکر کی ہے ۔ماقبل میں شارح نے بتایا تھا کہ (فعلم)کے بعد یہ عبارت بلاغت کے معانی، بیان میں انحصار کی تمہید بھی ہے اب دو تمییز ذکر کرتے ہیں وہ اس طرح کہ بلاغت کا جو دوسرا مرجع ہے کلام فصیح کی غیر فصیح سے تمییز ہو یہ سات چیزوں سے مرکب ہے کیونکہ متکلم

کلام فصیح کی تمیز غیر فصیح سے بیان کر سکے گا۔ایک تو یہ جانتا ہو کہ یہ کلام تنافر حروف سے خالی اور سالم ہے اور یہ کلام سالم نہیں ۔ دوسرا یہ جانتا ہو کہ یہ کلام مخالفت سے سالم ہے اور یہ کلام سالم نہیں۔تیسرا یہ جانتا ہو کہ یہ کلام غرابت سے سالم ہے اور یہ کلام غرابت سے سالم نہیں۔ چوتھا یہ بھی جانتا ہو کہ یہ کلام ضعف تالیف سے سالم ہے اور یہ سالم نہیں ۔پانچواں یہ جانتا ہو کہ یہ کلام تنافر کلمات سے سالم ہے اور یہ کلام تنافر کلمات سے سالم نہیں۔ چھٹا یہ جانتا ہو کہ یہ کلام تاکید لفظی سے خالی ہے اور یہ خالی نہیں۔ ساتواں یہ جانتا ہو کہ یہ کلام تاکید معنوی سے سالم ہے اور یہ سالم نہیں ۔ یہ تو آٹھ چیزیں دوسرے مرجع کے لیے ضروری ہیں اور ایک مرجع پہلا ہے کہ کلام مقتضیٰ حال کے مطابق ہو تو یہ ساری آٹھ چیزیں ہیں ۔یہ ساری ہوں گی تب بلاغت ہوگی۔باقی درمیان میں شارح نے

یعنی معرفة الخ سے اعتراض کا جواب دیا کہ دوسرا مرجع ہے کہ کلام فصیح کی غیر فصیح سے تمیز ہو تو تمیز کرنا یہ تو متکلم کی صفت ہے اور کلام فصیح کی غیر فصیح سے تمیز خود بخود ہوتی ہے پھر متکلم کا تمیز کرنا یہ تو تحصیل حاصل ہے؟ جواب یہ ہے کہ یوں تو فصیح غیر فصیح سے ممتاز ہے لیکن اس بات کی معرفت کا ہونا بے حد ضروری ہے کہ کلام فصیح کی تمیز ہو غیر فصیح سے تب کلام بلیغ ہوگا اسی طرح بعد میں بھی ہے کہ سالم من الغرابۃ خود ممتاز ہوتا ہے غیر سالم من الغرابۃ سے تو پھر امتیاز کرنے کا کیا مطلب تو وہاں بھی جواب یہی ہوگا کہ غرابت سے سالم کی تمیز غیر سالم سے اس کی معرفت ہو تب غرابت سے بچ سکے گا۔

ثم تمییز السالم الخ سے اعتراض کا جواب دیا کہ جب بلاغت آٹھ چیزوں سے مرکب ہے تو پھر علم بھی آٹھ ہونے چاہیں ۔دو علم کیوں بنے ؟جواب: اس لیے کہ آٹھ میں

غرابت کا علم تو لغت سے آئے گا یعنی لغت سے معلوم ہو گا کہ (تکا کاتم) اور (مسرجا) میں غرابت ہے اور ان کے ہم معنی (اجتمعتم) اور (کالسراج) میں غرابت نہیں ہے۔ اور مخالفت قیاس لغوی کا علم صرف سے آئے گا اور ضعف تالیف کا علم نحو اور تعقید لفظی کا علم نحو سے آئے گا باقی تنافر حروف، تنافر کلمات کا علم حس سے آئے گا۔ آٹھ میں سے چھ کا تو علم دوسرے علوم یا حس سے آتا ہے باقی دو رہیں گے ایک تو احتراز عن الخطاء فی المعنی المراد اور دوسرا تعقید معنوی سے احتراز تو پھر علم بھی دو بنانے پڑے ایک علم معانی اور دوسرا علم بیان۔

اذ به یعرف ان فی تکا کاتم الخ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا کہ غرابت کا علم لغت سے آئے گا حالانکہ لغت میں تو کوئی یہ بحث نہیں ہے کہ فلاں غریب ہے اور فلاں غریب نہیں؟ شارح نے جواب دیا یہ جو کہا جاتا ہے کہ غرابت کا علم لغت سے آئے گا تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ لغت میں ہوتا ہے کہ یہ غریب ہے اور یہ غریب نہیں بلکہ یہ مطلب ہے کہ جب لغت کی مشہور کتابوں کا مطالعہ کیا جائے تو پھر علم آ جائے گا کہ جو ان کتابوں میں ہیں غرابت نہیں اور ان کے سوا سب میں غرابت ہے اگر کتابیں بڑی ہوں تو پھر مایحتاج الی التفتیش ہوگا اور اگر بڑی کتابوں میں نہ ہوں تو پھر مایحتاج الی التخریج ہوگا۔

اذ بضدها تتبین الخ سے شارح نے اس پر دلیل دی کہ لغت کی مشہور کتابیں جب پڑھے گا تو پھر یہ کیسے معلوم ہو گا کہ اس کے ماسوا سب غریب ہیں جواب دیا کہ اشیاء ہمیشہ اپنی اضداد سے ہی پہچانی جاتی ہیں۔ ان میں جو کچھ ہے وہ غرابت سے سالم ہے غیر سالم تو ان سے ہے ہی نہیں اور سالم غیر سالم ضدیں ہیں لہذا مشہور کتابوں کے پڑھنے سے علم آ جائے گا کہ ان کے ماسواء سب غریب ہیں۔

فاتضح ان تمییز الفصیح الخ پہلے شارح نے کہا تھا کہ غرابت کا علم لغت سے آئے گا اب یہ (فاتضح) پر (فا) تفریعیہ ہے مطلب یہ ہے کہ جب یہ بیان کیا گیا تو ماتن کی جو بعد میں آنے والی عبارت متن کی تھی اس کا مطلب واضح ہوگیا ماتن نے کہا تھا کہ بعض فصیح کی تمیز غیر فصیح سے جو علم متن لغت میں بیان کی جاتی ہے شارح نے اس کی مثال دی جیسے غرابت تو اب غرابت چونکہ اس کی مثال نہیں بن سکتی تھی کہ کلام فصیح کی تمییز ہو غیر فصیح سے اس کا بعض غرابت تو نہیں ہے اس لیے شارح نے بتایا کہ غرابت سے سالم کی تمییز ہو غیر سالم سے۔

و انما قال متن اللغة سے شارح نے اس اعتراض کا جواب دیا کہ ماتن نے علم متن اللغۃ کیوں کہا علم اللغۃ کہہ دیتا تو جواب دیا کہ علم اللغۃ کہتا تو پھر یہ صرف نحو سب علوم کو شامل ہوتا حالانکہ غرابت کا علم تو صرف نحو سے نہیں آتا اس لئے متن اللغۃ کہا تو یہ صرف لغت کو شامل ہے کیونکہ متن اللغۃ کا مطلب ہے جس میں مفردات کے معانی کی بحث ہوتی ہے تو وہ صرف علم اللغۃ ہے۔

او فی علم التصریف سے ماتن نے بتایا کہ یا اس فصیح کی تمیز غیر فصیح سے اس کا بیان علم صرف میں ہوگا شارح نے مثال دی جیسے کہ مخالفت قیاس لغوی یعنی مخالفت قیاس لغوی سے سالم کی تمیز غیر سالم سے یہ علم صرف سے پتہ چلے گا باقی یہاں ایک خارجی اعتراضہے بعض لوگوں نے کہا تھا کہ کلام جب ضعف تالیف سے خالی ہوگا تو پھر تعقید لفظی سے بھی خالی ہوگا تو وہاں شارح نے جواب دیا کہ ضعف تالیف سے خالی ہو تو یہ ضروری نہیں کہ پھر تعقید لفظی سے بھی خالی ہو کیونکہ کبھی تعقید لفظی نحوی قانون کے مطابق ہوتی ہے تو

جب تعقید لفظی نحوی قانون کے مطابق ہوگی تو پھر نحو سے یہ کیسے پتہ چلے گا کہ یہ تعقید لفظی سے سالم ہے یا کہ سالم نہیں ہے تو اسکا جواب یہ ہے قانون نحوی کے مطالعہ سے پتہ چلے گا۔کیونکہ یہ درست ہے کہ تعقید لفظی کبھی قانون کے موافق ہوتی ہے لیکن خلاف اصل نہ ہوگا یعنی صحیح جیسے کہ نحو کا مسئلہ ہے کہ مستثنی، مستثنی منہ سے مقدم ہوسکتا ہے لیکن یہ ہوتا خلاف اصل ہے۔

او یدرک بالحس تو یہاں سے پہلے تو وہ ذکر کیے کہ جو علوم سے پتہ چلتے تھے اب کہتا ہے کہ کلام فصیح کی تمیز غیر فصیح سے اسکا بعض جس سے معلوم کیا جاتا ہے تو شارح نے اس کی مثال دی کہ تنافر حروف سے سالم کی تمیز غیر سالم سے یہ حسی ہے مثلاً حس سے یہ پتہ چلے گا کہ مستشزرا میں تو تنافر ہے لیکن اس کے ہم معنی مرتفع میں تنافر حروف نہیں اس طرح تنافر کلمات سے سالم کی تمیز غیر سالم سے یہ بھی حس سے پتہ چلے گا۔

والغرض من هذا الكلام سے شارح نے بتایا کہ ماتن نے جو مرجعها سے لیکر وهو ماعدا التعقيد المعنوی یہ متن تھا تو بعض لوگوں نے ہو ضمیر کا مرجع مایدرک بالحس بنایا تھا تو پھر اس پر اعتراض ہو کہ ،ماعدا، میں ما۔ عام ہے تو

مایدرك بالحس تعقید معنوی کا جمیع ماعدا ہونا چاہیے حالانکہ یہ جمیع ماعدا نہیں تعقید لفظی ضعف تالیف غرابت یہ بھی تو تعقید معنوی کے ماعدا ہیں لیکن انکا علم تو حس سے نہیں آتا تو اسلئے شارح نے بتایا کہ ہو ضمیر کا مرجع مایدرک یتبین فی ہذا العلوم اور مایدرک بالحس میں جو، ما، ہے اس کی طرف راجع ہے تو مایبین فی ہذہ العلوم اور مایدرک بالحسی یہ تو تعقید معنوی کے، ماعدا، ہیں کیونکہ تعقید معنوی نہ تو ان علوم سے پتہ چلتی ہے اور نہ حس سے معلوم ہوتی

ہے۔

والغرض من هذا الکلام تعیین سے شارح نے ذکر کیا کہ ماتن نے مرجعها سے لیکر ماعدا التعقید المعنوی تک جو عبارت چلائی ہے اس سے غرض کیا ہے۔؟ شارح نے ذکر کیا کہ دو چیزوں کی تعیین مقصود ہے ایک تو یہ کہ پہلے ہم بتا آئے ہیں کہ بلاغت کا مرجع آٹھ چیزوں سے مرکب ہے تو یہ خلل بالفصاحۃ کے اسباب ہیں ان کی تعیین کرنی ہے کہ ان سباب میں سے کونسے اسباب کونسے علوم سے معلوم ہوتے ہیں اور کون سے خلل کے اسباب حس سے معلوم ہوں گے دوسرا یہ کہ اس بات کی تعیین کرنا مقصود ہے کہ وہ کونسی شی ہے کہ اس کی وجہ سے انسان ان اسباب سے بچ جائے لیعلم سے اس پر دلیل دی کہ یہ تعیین کیوں کرنی ہے شارح نے ذکر کیا اس لئے تاکہ معلوم ہو جائے کہ کتنے اسباب خلل علوم یا حس سے معلوم ہوتے ہیں اور آٹھ میں سے کونسے اسباب رہیں گے کہ جو نہ تو ان علوم سے معلوم ہوتے ہیں اور نہ حس سے معلوم ہوتے ہیں تو آٹھ میں سے دو رہے گئے تھے ایک معنی مرادی کے ادا میں خطاء سے احترازاور دوسرا تعقید معنوی سے احتراز یہ نہ تو کسی اور علم سے معلوم ہوتے ہیں اور نہ ہی حس سے معلوم ہوتے ہیں تو پھر ان دو کیلئے دو نئے علم وضع کرنیکی ضرورت پڑی کہ ایک تو ایسا علم ہو کہ اس کے ساتھ خطاء سے احتراز آئے اور دوسرا ایسا ہو کے جس کے ساتھ تعقید معنوی سے احتراز آئے تو پھر دو علم بنا دیئے ایک علم معانی اور دوسرا علم بیان (لیتم اسلئے کہا کہ بلاغت کے آٹھ اجزاء میں سے دوسرے تو علوم یا حس سے معلوم ہوتے ہیں صرف یہ دو کسی سے معلوم نہیں ہوتے تھے اس لیئے مذکورۃ بالا دو نئے علم وضع کیے گے تاکے بلاغت کے سارے اجزاء یا علوم سے معلوم ہوں یا حس سے) علم معانی کے ساتھ خطاء سے احتراز

آیگا اور بیان کیساتھ تعقید معنوی سے احتراز آیگا وسموھا سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگیا کہ بلاغت میں تو دوسرے علوم اور حس کو بھی دخل ہے پھر بلاغت کا ان دو یعنی معانی اور بیان میں کیوں حصر کیا گیا جواب دیا کہ ٹھیک ہے کہ دخل تو دوسرے علوم اور حس کو بھی ہے لیکن معانی اورعلم بیان کا بلاغت کے ساتھ زیادۃ اختصاص ہے وہ اس طرح کہ دوسرے جو علوم ہیں وہ بلاغت کا فائدہ دیتے ہیں لیکن انکی وضع بلاغت کیلئے نہیں بلکہ وضع اور فوائد کیلئے ہے مثلاً علم صرف کی اصل وضع تو صیغہ کے درست کرنے کیلئے ہے اگرچہ بلاغت کا بھی فائدہ دیتا ہے برخلاف معانی اور بیان کے کہ ان دو کی وضع ہی بلاغت کیلئے ہے اسلئے بلاغت کوعلم معانی اورعلم بیان میں منحصر کردیا گیا

و الی ھذا اشار سے شارح نے ذکر کیا کہ یہ جوعلم بلاغت کی دوقسمیں ذکر کی ہیں علم معانی اور بیان ماتن نے بھی اپنی بعد والی عبارت میں اسی بات کی طرف اشارہ کیا ماتن نے کہا جس کے ساتھ اول سے احتراز آئے تو وہ علم معانی ہے اور جس کے ساتھ تعقید معنوی سے احتراز آئے تو وہ علم بیان ہے پھر متن پر ایک اعتراض ہوا جس کا شارح نے

الخطاء فی التادیۃ سے جواب دیا ماتن نے کہا ہے کہ جن کے ساتھ اول سے احتراز آئے وہ علم معانی ہے تو اول چیز یعنی پہلا مرجع یہ تھا کہ معنی مرادی میں خطاء سے احتراز تو اول سے احتراز کا مطلب یہ ہوگا کہ خطاء سے جو احتراز ہے اس احتراز سے احتراز یہ نفی پر نفی ہے پس لئے یہ اثبات ہوگا مطلب یہ ہوگا کہ علم معانی کے ساتھ انسان خطاء میں واقع ہوتا ہے حالانکہ یہ مطلب نہیں شارح نے اسکا جواب دیا کہ متن میں جو اول ہے اس سے مرجع اول مراد نہیں تا کہ پھراعتراض وارد ہو بلکہ جو دو چیزیں آٹھ میں سے باقی رہیں گی انکا

جو اول ہے وہ ہے خطاء فی تادیۃ المعنی المراد اس کا علم نہ تو کسی اور علم سے اتا ہے اور نہ حس سے اب بات واضح ہوگئی کہ جس کے ساتھ خطاء سے احتراز آئے وہ علم معانی ہے

فالمراد بالاول سے شارح نے اس کی طرف اشارہ کیا کہ اس اول سے مراد وہ باقی میں سے جو اول ہے او ر ایک اول ثانی پہلے گذر گئے کہ اول کا مرجع یہ ہے خطاء سے احتراز اور دوسرا کلام فصیح کی تمیز غیر فصیح سے یہ اول مراد نہیں ہے پھر اعتراض ہوا

فظھران علم البلاغۃ پہلے ذکر کیا تھا کہ فعلم کے بعد یہ عبارت بلاغت کی دوقسموں یعنی معانی بیان میں منحصر ہونے کی تمہید ہیاب شارح اصل مدعی کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہاں تک ثابت ہوگیا کہ بلاغت معانی بیان میں منحصر ہے اگرچہ دخل تو دوسرے علوم کو بھی ہے لیکن مزید اختصاص کی وجہ سے ان دو میں حصر ہوگیا

ثم احتا جوا پہلے بلاغت کی بات آگئی یہاں سے شارح کہتا ہے کہ بلاغت کے توابع بھی ہوتے ہیں تو پھر ان کیلئے ایک علم وضع کرنیکی ضرورت پڑی اسلئے علم بدیع کو انکے لئے وضع کیا گیا ماتن نے یہ جو کہا کہ مایعرف بہ وجوہ التحسین علم البدیع تو اس عبارت کا بھی یہی مطلب ہے

و لمّا کان الخ پہلے یہ ذکر کیا تھا کہ کتاب کے مقاصد کے فنون ثلاثہ میں منحصر ہونے کی تمہید ہے جس کے ذریعۃ سے یہ ثابت ہوا کہ کتاب کے مقاصد فنون ثلاثہ میں منحصر ہیں یعنی کتاب میں علم بدیع اور بلاغت کی دوقسمیں معانی اور بیان

و کثیر ا یسمی الجمیع الخ پہلے ماتن نے ایک اصطلاح تو ذکر کی کہ تینوں کے علیحدہ علیحدہ نام ہیں اب یہاں سے تین اور اصطلاحات ذکر کرتا ہے کہ بہت سے محققین

معانی بیان سب کو علم بیان کہتے ہیں اور بعض محققین اول کو تو علم معانی ہی کہتے ہیں لیکن اور دو یعنی بیان اور بدیع کو علم بیان کہتے ہیں اور بعض محققین تینوں کو علم بدیع کہتے ہیں

وجوہ المناسبة سے شارح نے بتایا کہ ہر ایک اصطلاح کے لحاظ سے وجہ تسمیہ ظاہر ہے وہ اس طرح کہ علم معانی کو علم معانی اس لئے کہتے ہیں کہ علم معانی میں ترکیب کے قوانین کی بحث ہوگی کہ اس ترکیب کے کیا کیا خواص ہیں مثلاً انکار کے کیا خواص ہیں اور یہی خواص معانی ہوتے ہیں اور علم بیان کو علم بیان اس لئے کہتے ہیں کہ یہاں بیان کا مصطلحہ معنی مراد ہوتا ہے کہ ایک معنی کو مختلف تراکیب سے ذکر کرنا نیز علم معانی میں بھی اس کی بحث ہوتی ہے کہ ایک معنی کو اگر مختلف تراکیب سے ذکر کرنا ہو تو پھر کیسے ذکر کریں گے اور علم بدیع کو بدیع اس لئے کہتے ہیں کہ بدیع کا معنی عجیب اور نرالہ ہوتا ہے تو یہ وجوہ تحسین بھی عجیب اور نرالی ہوتی ہیں دوسری اصطلاح والے سب کو علم بیان اسلئے کہتے ہیں کہ یہاں بیان کا لغوی معنی مراد ہے یعنی الکلام الفصیح المعرب عمانی الضمیر ان تینوں علوم میں چونکہ نطق کو دخل ہے اسلئے علم بیان کہتے ہیں اور تیسری اصطلاح والے جو علم معانی کو علم معانی کہتے ہیں اس کی تو وہی وجہ ہے کہ جو پہلے بیان کرآئے دوسرے علوم کو علم بیان اسلئے کہتے ہیں کہ یہاں بھی بیان کا لغوی معنی مراد ہوتا ہے اور ان دونوں علوم میں نطق کو دخل ہے۔

باقی چوتھی اصطلاح والے تینوں علوم کو علم بدیع اس لئے کہتے ہیں کہ بدیع کا معنی ہے عجیب و نرالہ ہوتا ہے اور یہ بھی تینوں علوم عجیب و نرالے ہوتے ہیں۔

الفن الاول علم المعانی یہاں دو خارجی اعتراض ہیں انکے جواب سمجھئے پہلا اعتراض یہ ہے کہ الفن الاول یہ موضوع ہے اور علم المعانی محمول ہے اور یہ قاعدہ ہوتا ہے کہ ہمیشہ

مخاطب کو موضوع کا علم ہوتا ہے مجہول کا علم نہیں ہوتا حالانکہ یہاں جو محمول ہے علم المعانی اسکا تو ہمیں پہلے علم آ گیا جہاں ماتن نے کہا کہ جس کے ساتھ اول سے احتراز آ جائے وہ علم المعانی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ الفن الاول میں اول سے مراد وہ اول نہیں جس کا متن میں پہلے ذکر ہے کہ ما یحترز بہ عن الاول بلکہ فن اول کا مطلب ہے مرتبہ اول لھذا اب بات واضح ہوگئی وہ اس طرح کہ علم معانی کا تو پہلے علم تھا لیکن اس بات کا علم نہیں تھا کہ یہ کونسے مرتبے میں ہے وہ اس نے بتایا کہ پہلا مرتبہ علم معانی کا ہے دوسرا اعتراض یہ ہے کہ نحو کی کتابوں میں اس کی تفصیلی بحث ہے کہ سب سے زیادہ تعریف علم میں پھر معرف باللام وغیرہ میں ہوتی ہے مذکورۃ بالا قانون کی روشنی میں اعتراض یہ ہوگا کہ علم المعانی یہ خبر ہے او رعلم ہے اس فن کا اور الفن الاول یہ معرف باللام ہے تو علم المعانی میں تعریف الفن الاول سے زیادہ ہے حالانکہ قاعدہ یہ ہوتا ہے کہ مبتدا کی تعریف خبر سے زیادہ ہونی چاہیے یا پھر مبتدا اور خبر تعریف میں برابر ہونے چاہیں جبکہ یہاں خبر میں مبتدا سے تعریف زیادہ ہے اس کا جواب یہ ہے کہ الفن الاول پر الف لام عہد خارجی کا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جس پر الف لام عہد خارجی کا ہو وہ بمنزل علم کے ہوتا ہے لہذا مبتدا خبر تعریف میں مساوی ہیں نہ کہ خبر تعریف میں زیادہ ہے

قدمہ علی البیان شارح نے اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوا کہ ماتن نے علم معانی کو بیان پر مقدم کیا اس کی کیا وجہ ہے باقی بدیع کے ساتھ اعتراض نہیں ہوگا کیونکہ بدیع تابع ہے تابع موخر ہی ہوتا ہے شارح نے اسکا جواب دیا کہ علم بیان بمنزل مرکب کے ہے اور معانی بمنزل مفرد کے ہے جو حقیقی مفرد ہو وہ تو حقیقی مرکب پر طبعا مقدم ہوتا ہے تو پھر

جو بمنزل مفرد کے ہو وہ بھی طبعا بمنزل مرکب پر مقدم ہوگا تو پھر ذکر میں بھی بمنزل مفرد کو بمنزل مرکب پر مقدم کرتے ہیں تا کہ طبع وضع موافق ہو جائیں

لان البیان سے شارح نے ذکر کیا کہ علم بیان بمنزل مرکب کے کس طرح ہے وہ اس طرح کہ علم بیان کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایک علم ہوتا ہے جس کے ساتھ یہ معلوم کیا جاتا ہے کہ ایک معنی کو مختلف ترکیبوں سے کیسے لایا جائے لیکن اس ایراد کا تب اعتبار ہوتا ہے کہ پہلے مطابقت مقتضی حال کی بھی رعایت ہو لھذا بیان میں دو چیزیں ہوتی ہیں کہ ایک معنی کو مختلف ترکیبوں سے کیسے لایا جائے اور دوسری یہ کہ مطابقت مقتضی حال کی بھی رعایت ہو برخلاف معانی کے کہ اس میں صرف ایک چیز ہوتی ہے یعنی مطابقت مقتضی حال کی رعایت اعتراض ہوا کہ بعد رعایۃ المطابقۃ میں جو بعد ہے یہ ظرف ہے اور ایراد کے متعلق ہے لیکن یہ علم بیان کی تعریف میں داخل نہیں تعریف صرف یہ ہے کہ وہ ایک علم ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک معنی کو مختلف تراکیب سے کیسے لایا جائے باقی یہ بعد والی عبارت شارح نے اپنی طرف سے بڑھائی اور بڑھائی اس لئے ہے کہ یہ بتانا چاھتا ہے کہ ایراد کا اعتبار تب ہو گا کہ پچھلے مقتضی حال کی مطابقت کی رعایت ہو جیسے کل جزء پر موقوف ہوتا ہے اس طرح علم بیان مقتضی حال کی رعایتپر موقوف ہے

وقبل الشروع فی مقاصد العلم سے شارح تحقیق مقام کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ ماتن نے علم معانی کی تعریف کی کہ وہ ایک علم ہے کہ جس کے ساتھ عربی کے وہ احوال معلوم کئے جاتے ہیں کہ جن احوال کہ ساتھ لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے اور پھر بعد میں ضبط ابواب بیان کیا ہے۔ آگے چاہیے تھا کہ ماتن علم معانی کا کوئی مسئلہ ذکر کرتا تو اسکا پہلا جواب

یہ دیا کہ ایک مطلق شروع ہوتی ہے اور ایک شروع علی وجہ البصیرہ ہوتی ہے تو مطلق شروع تصور بوجہ ما پر موقوف ہوتی ہے باقی شروع علی وجہ البصیرہ تصور برسمہ پر موقوف ہوتی ہے تو جن کتابوں کی ابتداء میں تعریفیں ہیں یہ رسم ہوتی ہیں تو اسلئے پھر ماتن نے پہلے معانی کی تعریف کی اور پھر ضبط ابواب بیان کیا تاکہ طالب علم کو زیادہ بصیرۃ آ جائے کیونکہ تعریف سے مطلق بصیرت اور ضبط ابواب سے پھر مزید بصیرت آئے گی۔

و لان کل علم فھی مسائل کثیرۃ الخ سے شارح اسکا دوسرا جواب دیا صغری کبری سے وہ اسطرح کہ جو کسی علم کا طالب ہوتا ہے (کیونکہ علم میں بہت سے مسائل ہوتے ہیں) جس کثرت کہ ایک جہت ضبط کرتی ہے تو یہ صغری ہے کہ طالب العلم طالب لکثرۃ التی تضبطھا بجھۃ واحدۃ اور کبری یہ ہے کہ جو اسطرح کی کثرت کا طالب ہو تو یہ اسلئے ضروری ہے کہ اس کثرت تو اس جہت واحدۃ کے طالب پہچانے یعنی وکل طالب الکثرۃ التی کذالک فعلیہ ان یعرفھا بجھۃ واحدۃ تو پھر نتیجہ آئے گا کہ ہر علم کے طالب کیلئے ضروری ہے کہ اس علم کو جہت واحدۃ سے پہچانے جو جہت اس کثرت کو ضبط کرتی ہے تو یہی جہت واحدۃ اس علم کی تعریف ہو گی یوں تعریف جاننا ضروری ہو گا۔ یہ تو مطلق علم کی تعریف تھی باقی علم معانی میں یوں چلائیں کہ جو علم معانی کا طالب ہو وہ اس کثرت کا طالب ہوتا ہے جس کثرت کو ایک طرف ضبط کرتی ہے اور جو اس طرح کی کثرت کا طالب ہو تو پھر اسکو جہت واحدۃ کا جاننا ضروری ہے اور جہت واحدۃ وہی تعریف ہوتی ہے تو خلاصہ یہ ہوا کہ علم معانی کے طالب کو علم معانی کی تعریف جاننا ضروری ہے اسلئے پھر ماتن نے علم معانی کی تعریف کی

لئلا یفوتہ اس سے شارح نے اس پر دلیل بھی دی کہ اس جہت واحدۃ کا جاننا

طالب علم کے لئے کیوں ضروری ہے تو بتایا کہ اسلئے کہ اگر اس جہت واحدۃ (تعریف) کو نہیں جانے گا تو یہ طالب کا مقصود فوت ہو گا اسکا وقت ضائع ہو جائے گا کیونکہ اگر اس جہت کو نہیں جانتا تو جو علم اسنے پڑھنا ہے استاد وہ نہ پڑھاے کوئی اور علم شروع کرا دیگا پھر یہ ہو گا کہ جو علم اور مقصود ہے اسکے مسئلے تو یہاں نہیں تو یہ وقت ضائع ہو جائے گا مقصود فوت ہو جائے گا باقی ماتن نے کہا تھا کہ علم معانی ایک علم ہے اور علم کے تین معانی ہیں ادراک مسائل اور ملکہ یہاں علم کا معنی ادراک نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر علم کا ادراک ہو تہ پھر مطلب یہ ہو گا کہ علم معانی ادراک ہے کہ جسے ادراک کیا جاتا ہے حالانکہ ادراک کا تو ادراک نہیں کیا جاتا اور یہاں علم کا معنی مسائل بھی نہیں لے سکتے کیونکہ پھر معنی یہ ہوگا کہ علم معانی مسائل ہیں کہ ادراک کیا جاتا ہے بسبب انکے حالانکہ مسائل ادراک کا سبب نہیں بنتے کیونکہ اگر مسائل سبب ہوتے تو پھر مسائل تو کتابوں میں لکھے ہیں پھر ادراک آنا چاہیے حالانکہ ادراک نہیں آتا تو پھر صرف ایک ہی صورت رہے گی کہ علم کا معنی ملکہ ہواسلئے شارح نے ذکر کیا کہ علم کا معنی ملکہ ہے جس ملکہ کے سبب سے انسان جزئیات کے ادراک پر قادر ہوتا ہے (باقی ایک ملکہ وہ ہوتا ہے کہ انسان کے سامنے جو بھی مسئلہ پیش ہو اس ملکہ کے ذریعے حاصل کرلیتا ہے اور ایک یہ ہوتا ہے کہ جن جزئیات کے بار بار تکرار سے ملکہ حاصل ہوا ہے اس ملکہ سے وہ انسان ان جزئیات کے حاضر کرنے پر قادر ہو کہ جب بھی چاہے وہ جزئیات حاضر کرلیتا ہے تو یہاں شارح کی عبارت میں یہ دوسرا معنی مراد ہے نیز اس ملکہ کو صناعت بھی کہتے ہیں یہ تو خاص دلیل آگئی کہ یہاں متن میں علم کا معنی ملکہ ہے ادراک یا مسائل نہیں

بیان ذالك ان واضع هذا الفن شارح نے عام دلیل دی کہ علم کا معنی ملکہ ہوتا ہے وہ اس طرح کہ علم معانی کے واضع نے چند اصول تراکیب بلغاء سے مستنبط کر کے وضع کردیئے تو ان اصول کے بار بار ادراک اور ممارستہ اور استعمال کی وجہ سے ایک قوت پیدا ہوجاتی ہے جس کی وجہ سے انسان اس پر قادر ہو جاتا ہے کہ جس وقت چاہے ان اصول کا استحضار کرسکتا ہے تو یہی قوت علم ہوتا ہے اور یہی ملکہ ہے۔ محققین نے کہا کہ نفس ناطقہ کے چار مرتبے ہوتے ہیں پہلے مرتبے میں نفس ناطقہ کو صرف اپنی ذات کا علم ہوتا ہے جیسے کہ جب انسان پیدا ہوتا ہے تو پیدائش میں اور نفس ناطقہ کو صرف اپنی ذات کا علم ہوتا ہے اور کسی شئے کا علم نہیں ہوتا دوسرا مرتبہ یہ ہوتا ہے کہ اس کے بعد پھر نفس ناطقہ بدیہی چیزوں کا ادراک کرلیتا ہے جن کی وجہ سے ان بدیہات سے نظریات حاصل کرنیکی استعداد پیدا ہوتی ہے اسے عقل بالملکہ کہتے ہیں تیسرا مرتبہ جب نفس ناطقہ بدیہات سے نظریات حاصل کرنے لگ جائے تو یہ عقل بالفعل کا مرتبہ کہلاتا ہے چوتھا مرتبہ یہ ہے کہ جو نظریات عقل کو حاصل ہیں وہ کبھی عقل سے غائب نہ ہوں ہر وقت نفس ناطقہ کے سامنے حاضر ہیں یہ عقل بالمستفاد کا مرتبہ کہلاتا ہے یہاں شارح نے یہ بتایا کہ حضور ﷺ کو جو علم حاصل ہے وہ ان چار مراتب میں سے کسی ایک مرتبے میں ضرور ہوگا کیونکہ یہ چار مراتب نفوس ناطقہ میں پائے جاتے ہیں اس لئے تو بیان کیے جاتے ہیں اگر نہیں پائے جاتے تو پھر بیان کرنے کا کیا مطلب ہے پہلے دو مرتبے یعنی عقل ہیولانی اور عقل بالملکہ تو حضور میں نہیں ہو سکتے دوسرے دو مرتبے یعنی عقل بالفعل یا عقل بالمستفاد کے مرتبے میں ہوں گے یعنی یا تو ہر وقت آپکے سامنے حاضر ہونگے یا پھر جب آپ چاہیں حاضر کرسکتے ہوں گے۔

و لهذا قالوا سے شارح نے اور دلیل دی کہ علم کا معنی ملکہ ہوتا ہے وہ اس طرح کہ محققین کہتے ہیں کہ علم اور حیات دونوں ایک جیسے ہیں اور وجہ مشابہت کی یہ بیان کرتے ہیں کہ علم اور حیات دونوں ادراک کے اسباب ہیں یعنی علم کی وجہ سے بھی ادراک آتا ہے اور حیات کی وجہ سے بھی ادراک آتا ہے لھذا علم کا معنی نہ تو یہاں ادراک لے سکتے ہیں کیونکہ پھر مطلب یہ بنے گا کہ ادراک کا سبب ادراک ہوتا ہے حالانکہ یہ تو غلط ہے اور نہ مسائل لے سکتے ہیں کیونکہ مسائل بھی ادراک کے سبب نہیں ہوتے تو پھر ملکہ ہی مراد ہوگا کہ انسان میں ایک قوت ہوتی ہے جس کے ذریعے انسان ادراک کرتا ہے۔

الا تری سے شارح نے تیسری دلیل دی کہ علم کا معنی ملکہ آتا ہے تو وہ اس طرح کہ جب ہم کہیں گے کہ فلان یعلم النحو لھذا یہاں علم کا معنی مسائل نہیں ورنا مطلب یہ ہوگا کے فلاں کے سامنے نحو کے جمیع مسائل حاضر ہیں جو کہ ممکن نہیں ہے بلکہ مطلب یہ ہوتا ہے کہ فلاں کے ذہن میں ایک حالت بسیط اجمالیہ ہے جس کے ذریعے وہ انسان نحو کے مسائل کا استحضار کرتا ہے جسے محققین کی اصطلاح میں ملکہ کھا جاتا ہے

و یحوزان یرید با لعلم پہلے شارح نے ذکر کیا کہ علم کے تین معانی ہوتے ہیں ادراک ، مسائل اور ملکہ تو یہاں علم کا معنی ملکہ ہے یہاں سے شارح نے ذکر کیا کہ علم کا معنی ہم مسائل بھی لے سکتے ہیں پھر اعتراض ہوا کہ مسائل تو نہیں لے سکتے کیونکہ مسائل تو ادراک کا سبب نہیں ہوتے اس کا جواب یہ ہے جب علم کا معنی مسائل لیں گے تو پھر یعرف کے بعد حذف مضاف نکالیں گے یعنی یعرف بادارکہ یا بعلمہ لھذا اس صورة میں یہ کھنا درست ہوگا کہ علم معانی مسائل ہیں یعنی ان مسائل کے ادراک سے کسی اور شئے کاادراک اسکتا ہے تو یہ

ٹھیک ہے مسائل کے ادراک سے تو اور چیزوں کا ادراک آتا ہے

لانه كثيرا مّا سے شارح نے اس پر دلیل بھی دی کہ علم کا معنی مسائل نہ لے سکتے ہیں کیونکہ بہت دفعہ علم کا اطلاق مسائل پر آتا ہے پھر اعتراض ہوا کہ جب بہت دفعہ علم کا اطلاق مسائل پر آتا ہے تو پھر علم کا معنی ملکہ کیوں نہیں لیا جاتا تو اسکا جواب یہ ہے کہ کثیر اما کے لفظ سے شارح نے اس بات کی طرف اشارہ کردیا کہ ملکہ پر علم کا اطلاق اکثر ہے اور مسائل میں کثیر ہے محققین نے اکثر لیا اور کثیر کو چور دیا اس لئے علم بمعنی ملکہ ہوگا

ثم المعرفة ماتن پر اعتراض ہوا کہ جب پہلے علم کا ذکر ہے تو پھر یعلم کہنا تھا یعرف کیوں کہا اسکا جواب دیا جس سے پہلے شارح نے علم اور معرفت میں چار مذہب ذکر کردیئے ۔ شارح نے بتایا کہ اصل میں یہاں چھ مذہب ہیں لیکن ذکر صرف چار مذہب کئے پہلا مذہب یہ ہے کہ معرفت جزی کے ادراک کو اور علم کلی کے ادراک کو کہا جاتا ہے دوسرا مذہب یہ ہے کہ بسیط کے ادراک کو معرفت اور مرکب کے ادراک کو علم کہا جاتا ہے اس پر شارح نے ثمرہ اور تفریع بھی ذکر کردی کہ یہ کھا جا سکتا ہے کے عرفت اللہ کیونکہ دونوں مذہبوں کے مطابق اللہ تعالیٰ کی معرفہ بھی ہے اور بسیط بھی ہے اور علمت اللہ نہیں کہیں گے کیونکہ اگر علمت اللہ کہیں گے تو وہم ہوگا کہ شاید اللہ تعالیٰ کلی یا مرکب ہے ۔

تعالیٰ الله عن ذالك علوا كبيرا تیسرا مذہب یہ ہے کہ معرفت اس ادراک کو کہتے ہیں کہ جو مسبوق بالعدم ہو یعنی پہلے نہ ہو پھر آجائے اور علم میں یہ نہیں ہوتا کہ وہ مسبوق بالعدم ہو چوتھا مذہب یہ ہے کہ پہلے ایک شئے کا ادراک آئے پھر وہ ادراک چلا جائے پھر دوبارہ اسی شیء کا ادراک آئے جو ادراک دوسری دفعہ آئے گا اسکا نام معرفتہ ہے اور علم میں یہ کوئی

ضروری نہیں کہ پہلے ادراک آئے پھر ذھول ہو اور دوسری دفعہ پھر ادراک آئے اس پر پھر شارح نے ثمرہ اور تفریع ذکر کی کہ (یہ مذھب پھلے مذھب کے برعکس ہے اس لئے) کہ اللہ عالم تو کہیں گے لیکن اللہ عارف نہیں کہیں گے کیونکہ اللہ عارف کہیں گے تو اس مذھب کے مطابق مطلب ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کو جو ادراک ہے وہ پہلے معدوم تھا پھر اس کے بعد آگیا اور یا یہ ہوگا کہ پہلے ادراک آئے پھر ذھول ہو جائے پھر دوبارہ اۓ تعالیٰ الله عن ذالك ایضا علوا کبیرا

و المصنف قد جری سے اب اصل جو اعتراض تھا اسکا جواب دیا کہ ماتن کا مذھب یہ ہے کہ معرفۃ جزی کے ادراک کو کہتے ہیں اور یہاں بھی جزی کے ادراک کی بات ہے کیونکہ لفظ عربی کے احوال جزئیات ہوتے ہیں تو پھر یعرف ہی کہنا تھا نہ کہ یعلم فکانه قال علم اب یہاں سے شارح تطبیق دیتا ہے اور پہلی عبارت جو دور رہے گی پھر ذکر کرتا ہے اور ذکر کرے گا کہ علم کا معنی ملکہ ہے اور لفظ عربی کے احوال جزئیات کیسے ہیں تو یہ کہتا ہے کہ گویا ماتن نے یہ کہا کہ علم معانی ایک علم ہے اب لفظ میں تو نہیں بتایا کہ علم کا معنی ملکہ ہے لیکن معنی کر کے بتایا گیا وہ اس طرح کہ اس علم کے ذریعے ادراکات جزئیہ مستنبط کیے جاتے ہیں پھر اعتراض ہوا کہ معرفت تو جزی کے ادراک کو کہا جاتا ہے خود ادراک جزئی کو تو معرفت نہیں کہا جاتا اس کا جواب یہ ہے کہ اصل میں تو مدرک جزئی ہوتا ہے لیکن چونکہ ادراک اس طرح ہوتا ہے جیسے مدرک ہو تو مدرک جب جزئی ہے پھر ادراک بھی جزی ہوگا لہذا جیسے معرفت جزی کے ادراک کو کہہ سکتے ہیں اس طرح ادراک جزی کو بھی معرفت کہہ سکتے ہیں۔

ھی معرفة کل فرد سے شارح نے بتایا کہ وہ ادراک جزئی یہ ہے کہ احوال مذکورہ کے جو جزئیات ہیں ان میں سے ایک ایک فرد کی معرفت یہاں سے بھی اشارہ کردیا کہ اصل میں تو مدرک جزی ہے پھر ادراک بھی جزی ہوتا ہے لہذا جزی ادراک کو بھی معرفت کہہ سکتے ہیں۔

بمعنی ان ای فرد یوجد منها سے دو طرح کے اعتراضوں کے شارح نے جواب دیے پہلا اعتراض یہ ہے کہ احوال کی جو لفظ عربی کی طرف اضافت ہے یہ اضافت استغراق کی ہوگی یا عہد ذہنی کی یا عہد خارجی کی ہوگی۔ یہ تینوں نہیں بن سکتیں ۔ استغراق کی تو اس لئے نہیں بن سکتی کہ اگر استغراق کی ہو تو معنی یہ بنے گا کہ علم معانی علم ہے کہ اس کے ساتھ جمیع احوال لفظ عربی کے معلوم کئے جاتے ہیں حالانکہ لفظ عربی کے احوال غیر متناھی ہیں کیونکہ آخرت میں بھی یہی زبان ہوگی تو کہیں احوال ختم ہی نہیں ہوں گے اور غیر متناھی کا علم بالفعل محال ہے اور رعہد ذہنی کی اس لئے نہیں بن سکتی کہ جب اضافت عہد ذہنی کی ہوگی تو پھر بعض غیہ معین احوال مراد ہوں گے یہ درست نہیں ہے کیونکہ ماتن نے ان کے ساتھ علم معانی کی تعریف کی ہے اب اگر یہ مراد ہوں تو پھر تعریف بالمجھول لازم آ جائیگی حالانکہ مجھول کے ساتھ تعریف منع ہوتی ہے اور عہد خارجی کی اضافت اسلئے نہیں بن سکتی کہ جب عہد خارجی کی اضافت ہوگی تو ایک فرد معین ہوگا اور معین پر تو لفظ احوال کی کوئی دلالت نہیں اور نہ معین پر کوئی قرینہ ہے دوسرا اعتراض یہ جبکہ احوال اللفظ میں احوال سے جمیع احوال مراد ہیں یا بعض احوال اگر جمیع ہو تو یہ معنی بنے گا کہ علم معانی کے ساتھ لفظ عربی کے جمیع احوال کا علم آتا ہے حالانکہ یہ تو غلط ہے کیونکہ جمیع احوال غیر متناہی ہیں انکا علم کب آ سکتا ہے اور بعض

اس لئے نہیں لے سکتے کہ بعض مراد ہو تو پھر جو آدمی لفظ عربی کا صرف ایک حال جانتا ہو اسے بھی علم معانی کا عالم کہیں حالانکہ اسے علم معانی کا عالم نہیں کہہ سکتے اس کا شارح نے جواب دیا کہ پہلے اعتراض میں ہم یہ شق لیتے ہیں کہ یہ اضافت استغراق کی ہے اور دوسرے اعتراض میں یہ شق لیتے ہیں کہ احوال سے سارے احوال مراد نہیں رہا یہ کہ ہم نے جو کہا کہ علم معانی سے لفظ عربی کے جمیع احوال کا علم آتا ہے تو بالفعل نہیں بلکہ بالقوہ علم آتا ہے مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان احوال سے جو بھی کوئی جزی اس علم معانی کے عالم پر پیش کیا جائیگی تو علم معانی کی وجہ سے اسے ایسی قوت حاصل ہوگی جس کی وجہ سے وہ اس جزی کو معلوم کرلے گا لھذا اس طرح غیر متناہی احوال حاصل ہو سکتے ہیں

والمراد باحوال اللفظ پہلے شارح نے معرفت کا معنی کیا کہ جزئیات کا ادراک اب اس معرفت کا مصداق ذکر کرتا ہے کہ لفظ عربی کے احوال اور جزئیات کیا ہیں بتایا کہ جو لفظ عربی کو عارض ہوتے ہیں مثلاً تنکیر، تعریف تقدیم و تاخیر وغیرہ یہ سارے الفاظ عربی کے احوال ہیں

و وصف الاحوال بقولہ التی بھا پہلے دو بحثیں آگئیں ایک بحث یعرف میں کہ یعرف کہا اور یعلم نہیں کہا اور دوسری بحث یہ تھی کہ احوال کی اضافت استغراقی ہے یا عہد ذہنی ہے یا عھد خارجی ہے جمیع احوال یا بعض احوال مراد ہیں ۔ یہاں سے تیسری بحث ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ ایک اعتراض ہوا کہ التی بھا یطابق یہ احوال کی صفت کیوں ذکر کی اسکا شارح نے جواب دیا اگر احوال کی یہ صفت نہ لاتے اور صرف علم کی تعریف کرتے کہ وہ علم ہے جس سے لفظ عربی کے احوال معلوم ہوتے ہیں تو پھر علم صرف نحو بدیع اور علم بیان سب

پر یہ تعریف سچی آ جاتی کیونکہ علم صرف سے بھی لفظ عربی کے احوال ادغام اعلال معلوم ہوتے ہیں ۔ اسی طرح نحو سے بھی لفظ عربی کے احوال معلوم ہوتے ہیں یعنی رفع، نصب ، جمع مثنیٰ تمیز وغیرہ اس طرح علم بدیع سے بھی لفظ عربی کے احوال معلوم ہوتے ہیں مثلا ترصیع تجنیس ہیں اور اسی طرح علم بیان سے بھی لفظ عربی کے احوال معلوم ہوتے ہیں مثلا مجاز حقیقت استعارہ وغیرہ وغیرہ جب شارح یہ صفت لے آئے اس صفت کے لانے کہ بعد تعریف ان علوم پر سچی نہیں آئیگی اب یہ سمجھنا ہے کہ کسی طرح ان علوم پر یہ تعریف درست نہیں آئیگی تو وہ اس طرح کہ علم معانی کی تعریف یہ ہوگی کہ وہ علم ہے جسکے ساتھ لفظ عربی کے وہ احوال معلوم ہوتے ہیں کہ جنکے سبب سے لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے لهذا صرف نحو سے جو لفظ عربی کے احوال معلوم ہوتے ہیں ان احوال کے سبب سے لفظ مقتضی حال کے مطابق نہیں /ہوتا مثلاً صرف اعلال ہو اور ادغام ہو اسی طرح رفع نصب صحیح ہوں پھر بھی لفظ مقتضی حال کے مطابق نہیں ہوتا بلکہ یہ احوال جو نحو صرف سے معلوم کیئے جاتے ہیں انکو صرف معنی اصلی میں دخل ہوتا ہے معنی اصل مثلاً قیام کا ثبوت ہوتا ہے زید کیلیئے تو جب زید قائم (بالرفع) کہیں گے تو معنی اصلی سمجھ آئیگا اگر زید قائم (بالجر) پڑھیں تو اسے معنی اصل نہیں سمجھ آئیگا و

کذا المحسنات الخ سے بتایا کہ علم بدیع بھی نکل گیا وہ اس طرح کہ علم بدیع سے لفظ عربی کے جن احوال کا علم آتا ہے مثلا تجنیس ترصیع وغیرہ تو یہ سارے احوال مقتضی حال کے مطابقت کے بعد ہوتے ہیں ان احوال کی وجہ سے لفظ مقتضی حال کے مطابق نہیں ہوتا۔

و ھو قرینۃ خفیۃ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوا کہ علم معانی کی تعریف کی گئی ہے کہ وہ علم جس سے لفظ عربی کے وہ احوال معلوم ہوتے ہیں جن

کے سبب سے لفظ عربی مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے اور لفظ عربی کے احوال تم نے جو ذکر کئے گے تقدیم تاخیر تعریف تنکیر تاکید وغیرہ ان میں احوال کی اضافت ہے لفظ کی طرف اور مضاف مضاف الیہ کا علم تصور ہوتا ہے لھذا مطلب یہ بنے گا کہ علم معانی ان احوال کی معرفۃ پہچان اور تصور کا نام ہے مثلا تقدیم کی تعریف کیا ہے تاخیر، تعریف اور تنکیر کے کیا معانی ہیں صرف یہ علم معانی سے معلوم ہوگا حالانکہ علوم سارے تصدیقات بعد اتے ہیں نہ کہ تصورات کے اسکا شارح نے جواب دیا صفت خبر کے درمیان اور مبتدا موصوف کے درمیان اتحاد ذاتی تغائیر اعتباری ہوتا ہے کیونکہ پہلے مخاطب کو جب خبر کا علم نہیں ہوتا تو خبر لاتے ہیں اور زید قائم کہتے ہیں اور جب مخاطب کو زید کے قیام کا علم آگیا تو صفت کر کے متکلم قائم زید القائم کہے گا تو التی بہا۔ یہ لفظ کی بظاہر صفت ہے اصل میں خبر ہے اور احوال اللفظ یہ موصوف اور مبتدا ہے تو یہ مطلب بنے گا علم معانی وہ ہے جس سے یہ قضیہ (ہذا الاحوال مبتداء من حیث انہا یطابق بہا اللفظ مقتضی الحال یہ خبر ہے۔ احوال اللفظ یہ موصوف معلوم کھا جائے گا لھذا علم معانی سے تصدیق کا فائدہ آئیگا نہ کے تصور کا

وھذا واضح لزوماً کا مطلب ہے کہ اگر متن کی عبارت کا یہ قضیہ نہ بنایا جائے پھر یقیناً یہ بات لازم آئیگی کہ علم معانی تصور کا فائدہ دیتا ہے اور اسکا فساد ظاہر ہے

وھذا یخرج علم البیان سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا کہ علم الصرف نحو تو تعریف سے نکل جائیں گے لیکن علم بیان تو نہیں نکلتا کیونکہ علم بیان سے لفظ عربی کے جو احوال معلوم ہوتے ہیں ان کی وجہ سے بھی لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے اسکا شارح نے جواب دیا کہ اس التی یطابق والی قید سے علم بیان بھی نکل گیا وہ اس طرح کہ یہ

معروف قانون ہے کہ حکم مشتق پر علت مبدا اشتقاق ہوتا ہے تو حکم یہاں یعرف ہے اور مشتق التی بہا یطابق الخ ہے لھذا معرفت کی علت مطابقت ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ علم معانی وہ علم ہے کہ جس سے لفظ عربی کے احوال معلوم ہوتے ہیں اس حیثیت سے کہ لفظ ان احوال کے ساتھ مقتضی حال کے مطابق ہو علم بیان سے لفظ کے جن احوال کا علم آتا ہے تو انکے ساتھ لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے لیکن یہ بحث اس حیثیت سے نہیں ہوتی بلکہ وہاں بحث اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ معنی واحد کو تراکیب مختلفہ سے کیسے تعبیر کیا جائے۔

فان قلت اذا کان احوال اللفظ سے شارح اعتراض کرکے پھر جواب دے گا۔

اعتراض یہ ہوا کہ علم معانی کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ وہ علم ہے کہ جس کے ساتھ لفظ عربی کے وہ احوال معلوم کیے جاتے ہیں کہ جن احوال کے سبب سے لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے تو یہاں تین چیزیں ہیں ایک احوال ہیں دوسرا مطابق بالکسر ہے اور تیسرا مطابق بالفتح ہے احوال تو مطابقۃ کا سبب ہیں باقی مقتضی حال مطابق بالفتح ہے اور لفظ مطابق بالکسر ہے ظاہر ہے کہ سبب مقتضی حال مطابق مطابق تینوں مغائر مغائر ہوں گے لیکن بالا وضاحت سے تم نے سبب اور مقتضی حال کو ایک بنا دیا وہ اس طرح کہ احوال سے مراد تقدیم تاخیر تعریف تنکیر تاکید وغیرہ اور پہلے بیان کر آئے کہ تاخیر تقدیم وغیرہ یہی مقتضی حال ہیں جیسے کہ صاحب مفتاح کی عبارت سے بھی یہی ظاہر ہے جہاں اس نے کہا حالۃ جو مقتضی ہے تاکید یا ذکر یا حذف کی اسے واضح ہے کہ مقتضی تاکید حذف ذکر وغیرہ ہیں نتیجہ یہ نکلا کہ سبب اور مقتضی ایک بن گئے لہذا ماتن کی متن کی جو عبارت ہے التی بھا یطابق اللفظ مقتضی حال یہ عبارت غلط ثابت ہو جائے گی۔

قلت قد تسامحوا سے شارح نے اسکا جواب دیا کہ یہ جو پہلے تاکید خذف ذکر وغیرہ کو مقتضٰی کہا گیا ہے یا صاحب مفتاح نے جو انکو مقتضٰی کہا ہے یہ انہوں نے مجاز بولا ہے پھر سوال کہ مجاز بولنے کے لیئے علاقۃ کا ہونا ضروری ہے یہاں کونسا علاقۃ ہے شارح نے جس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ احوال تاکید ذکر حذف تعریف تنکیر وغیرہ جو سبب ہیں مقتضٰی کے اور مقتضٰی مسبب ہے تو ذکر سبب کا اور مراد مسبب لیا ہے اور مسبب کا اطلاق سبب پر مجازا آیا ہے ورنہ اصل میں تو مقتضٰی اور ہے اس معنیٰ کے لحاظ سے پھر علیحدہ ہو جائیں گے ۔و الا کا مطلب ہے کہ اگر تسامح نہ ہو تو پھر جزا محذوف ہے اس صورۃ میں ماتن کی عبارت التی الخ غلط ہو جائے گی

فمقتضی الحال الخ سے یہ وضاحت کرنا چاہتے ہیں کہ مقتضی الحال اور سبب الگ الگ ثابت ہوں گئے (یا یہ کہ مقتضٰی حال ہے کیا نیز شارح نے وضاحت کی) وہ اس طرح کہ مقتضٰی اصل میں کلام کلی ہے اور اگر حال مسند الیہ کے ذکر کو چاہتا ہے تو پھر کلام کلی ہوگی کہ کلام یذکر فیہ المسند الیہ اور حال مسندالیہ کے حذف کو چاہتا ہے تو اب کلام کلی کلام یحذف فیہ المسند الیہ ہوگی اسی طرح جو اور احوال ہیں انمیں انکے مناسب کلام کلی ہوگی

و معنی مطابقة الکلام سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا اعتراض ہوا کہ پہلے بلاغت فی الکلام کی تعریف کی گئی کہ کلام مقتضٰی حال کے مطابق ہو اور یہاں کہا گیا کہ مقتضٰی سے مراد کلام ہے تو اب بلاغت فی الکلام کی یہ تعریف بنے گی کہ کلام کلام کے مطابق ہو حالانکہ اسکا تو کوئی مطلب ہی نہیں اسکا شارح نے اسطرح سے جواب دیا کہ بلاغت فی الکلام کی تعریف میں جو کلام ہے وہ کلام جزی ہے جو متکلم نے بولنی ہوگی اور مقتضٰی جو کلام

ہے یہ کلام کلی ہے لھذا مطلب یہ بنے گا کہ کلام جزی کلام کلی کے مطابق ہو اب رہا یہ سوال کہ پہلے تو مطابقۃ کا معنی اشتمال کیا تھا اب مطابقۃ کا معنی کیا ہوگا جواب میں کہتا ہے کہ مطابقۃ کا معنی اب حمل ہے وہ اسطرح کے دیکھیں گے کہ یہ جو کلام جزی متکلم نے بولی ہے اس پر وہ کلام کلی سچی آتی ہے یا نہیں اگر سچی آتی ہے تو پھر یہ مطابقۃ ہوگی مقتضی حال کی ...... اب کلام جزی پر کلام کلی کا حمل ہو اس کی مثال دیتا ہے کہ مثلاً تمہارا مخاطب منکر ہے تو تم نے کلام جزی یہ بولی کہ ان زیداً قائم لھذا یہاں کلام کلی کلام موکد ہے تو یہ کلام موکد ان زیداً قائم پر سچی آتی ہے کہا جاتا ہے کہ ہذا کلام موکد اسی طرح حال مسند الیہ کے ذکر کو چاہتا ہو لھذا مسند الیہ کو ذکر کر کے زید قائم کہا جائے گا یہاں کلام کلی کلام ذکر فیہ المسند الیہ ہے زید قائم پر اسکا حمل درست ہے کہا جا سکتا ہے ہذا کلام ذکر فیہ المسند الیہ اسی طرح حال مسندالیہ کے حذف کو چاہتا ہو تو پھر حذف کردیا جائے گا اور الھلال واللہ کہا جائے گا اور ہذا کو حذف کردیا گیا تو یہاں کلام کلی یہ ہوگی کہ کلام حذف فیہ المسند الیہ تو العلال واللہ پر یہ سچی آتی ہے کہہ سکتے ہیں کہ ہذا کلام حذف خبر المسند الیہ

فظاھر ان تلک الاحوال پہلے شارح نے احوال اور مقتضی کے درمیان سبب مسبب والا علاقہ ذکر کیا تھا کہ مقتضی تب متحقق ہوتا ہے کہ جب احوال ہوں یہاں سے ذکر کرتا ہے کہ یہاں سبب مسبب والا علاقہ یوں بن سکتا ہے کہ متکلم پہلے ان زیداً قائم کہے گا اور تاکید لائیگا تب تو کلام کلی کلام موکدا اس پر سچی آتی ہے اگر متکلم ان زیداً قائم نہیں کہو گے پھر کلام موکدا اس پر کیسے سچی آئیگی اسی طرح تم مسندالیہ کو ذکر کروگے اور حذف کروگے تو اس پر کلام ذکر یا حذف فیہ المسند الیہ سچا آئیگا۔

فافهم سے شارح نے اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ کیا اعتراض یہ کہ تم نے کلام کلی مطابق بالفتح اور کلام جزی کو مطابق بالکسر بنایا تو یہ تم نے مناطقہ کی اصطلاح کی مخالفت کیوں کی ہے کیونکہ مناطقہ کلی مطابق بالکسر اور جزی کو مطابق بالفتح بناتے ہیں کیونکہ ہمیشہ جس کا حمل ہو وہ مطابق ہوتا ہے اور حمل تو کلی کا جزی پر کرتے ہیں تو پھر کلی کو مطابق اور جزی کلام کو مطابق بنانا چاہیے اس کے دو جواب ہیں پہلا جواب تو یہ ہے کہ اصطلاحوں کا ایک ہونا کوئی ضروری نہیں دوسرا جواب یہ ہے کہ تم نے جو مناطقہ کی مخالفت کی ہے تو یہ لفظی مجبوری ہے کیونکہ ماتن نے جو بلاغت کلام کی تعریف کی ہے کہ مطابقۃ الکلام لمقتضٰی الحال اس میں ہم مقتضٰی حال کو مطابق ہی بنا سکتے ہیں مطابق نہیں بنا سکتے ورنہ معنی تو ہم بھی منطقیوں کی طرح کرتے ہیں اور کلی کا جزی پر حمل کرتے ہیں

و احوال الاسناد ایضاً من احوال اللفظ تو پہلے چار بحثیں آگئیں پہلی بحث یعرف میں دوسری بحث احوال اللفظ میں تیسری بحث تھی کہ التی یہ احوال کی صفت کیوں بڑھادی تو بتادیا کہ علم صرف اور علم بیان علم بدیع کو نکالنے کیلئے اور چوتھی بحث تھی کہ احوال اللفظ تو مضاف مضاف الیہ ہیں پھر یہ مطلب ہوگا کہ علم معانی تصور کا مفید ہے اور اب پانچویں بحث ہے کہ مذکورہ بالا عبارت سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا۔ اعتراض یہ ہوا کہ علم معانی سے لفظ عربی کے احوال معلوم ہوتے ہیں حالانکہ علم معانی سے معانی کے احوال بھی معلوم ہوتے ہیں جیسے کہ اسناد کا یہ معنی ہوتا ہے تو اسناد کے احوال ہوتے ہیں کہ تاکید ہو یا نہ ہو تو یہ اسناد کے احوال کا علم بھی علم معانی سے آتا ہے پھر یہ کیوں کہا کہ علم معانی سے لفظ کے احوال معلوم ہوتے ہیں تو شارح نے اسکا جواب دیا کہ یہ ٹھیک ہے کہ اسناد معنی ہے اور علم

معانی سے معنی کے احوال معلوم ہوتے ہیں اور اگر تاکید نہ ہو تو پھر جملۃ کو غیر مأکدہ کہا جاتا ہے اور جملے کا تعلق الفاظ سے ہے اس سے ثابت ہوا کے مذکورہ بالا احوال بالواسطۃ لفظ کے احوال ہیں

و تخصیص اللفظ بالعربی الخ چھٹی بحث یہ ہے کہ اس میں شارح نے ایک نئے اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگیا کے ماقبل میں کہا گیا کہ علم معانی کے ذریعہ سے لفظ عربی کہ احوال معلوم کیے جاتے ہیں لفظ عربی کی قید لگانا درست معلوم نہیں ہوتا کیونکہ جو بھی لفظ خواہ عربی ہو یا عجمی بلاتخصیص سب کے احوال علم معانی سے معلوم ہوتے ہیں یہی وجہ ہے کے علم معانی ایک ہی علم ہے جس سے عرب وعجم فائدۃ اٹھارہے ہیں لہذا ماتن کو یہ قید (کہ علم معانی سے لفظ عربی کہ احوال معلوم ہوتے ہیں) یہ قید لگانے کی ضرورۃ نہیں تھی جواب دیا کہ عربی کی قید احترازی نہیں یعنی اس سے عجمی لفظ کو نکالنا مقصود نہیں ہے بلکہ یہ اتفاقی قید ہے جو بھی لفظ ہو خواہ عربی ہو یا عجمی سب کے احوال علم معانی سے معلوم کیے جاتے ہیں پھر سوال ہوا کے ماتن نے لفظ عربی کی تخصیص کیوں کی جواب علم معانی کی وضع لفظ عربی کے احوال کو معلوم کرنے کہ لئے کی گئی ہے اس لیئے لفظ کے ساتھ عربی کی قید لگا گئی تانکہ یہ بات اور شرافت لفظ عربی کی واضح ہو جائے

و انما عدل عن تعریف صاحب المفتاح سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگیا یہ تلخیص المفتاح سکاکی کی شہرہ افاق کتاب مفتاح العلوم کی تلخیص ہے صاحب مفتاح نے جو تعریف کی ہے صاحب تلخیص بھی وہی کرتا ہے اس نے اور تعریف کیوں کی ہے شارح نے اس کا دو وجوہ سے جواب دیا ماتن کے اس عدول کا جو اس نے صاحب مفتاح کی

تعریف سے کیا ہے جواب کی تفصیل سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کے صاحب مفتاح نے علم معانی کی کیا تعریف کی ہے اس نے تعریف یہ کی ہے کہ کلام کی جو تراکیب ہوتی ہیں ان تراکیب کے مخصوص خواص ہوتے ہیں مثلا فلان ترکیب کا کیا خاصہ ہے ان خواص سے معانی ثانیہ (یعنی یہ معلوم کرنا کہ یہ ترکیب بولیں اس سے اھل عرب کے فصحاء اور بلغاء کی کیا مراد ہوتی ہے مثلا ان زیدا قائم بولیں تو دفع انکار مطلوب ہوتا ہے صرف زید قائم کہیں تو مطلوب صرف زید کہ لئے قیام کا ثبوت ہوتا ہے نہ کے دفع انکار)

فی الافادۃ یہ تتبع کے متعلق ہے یعنی حصوال فائدہ کے لئے خواص کو تلاش کرنا مثلا یہ خاصہ کیا فائدہ دیتا ہے فلان خاصہ کیا فائدہ دیتا ہے

و ما یتصل بھا الخ علم بدیع میں اختلاف ہے بعض کہ نزدیک یہ ایک مستقل علم ہے اور بعض کے نزدیک یہ علم معانی کے تابع ہے اور سکاکی کے نزدیک یہ علم معانی کے تابع ہے اس لئے یہ عبارت (کے جو ان تراکیب کے ساتھ متصل ہو اس کا تتبع) سکاکی نے بڑھائی ہے تانکہ معلوم ہو جائے کے علم بدیع علم معانی کے تابع ہے رہی یہ بات کے وہ کون سی چیز ہے جو ان تراکیب کے ساتھ متصل ہوتی ہے وہ استحسان اور غیر استحسان ہے یعنی یہ معلوم کرنا کہ کون سی ترکیب اچھی ہوتی ہے اور کون سی نہیں جب کوئی تعریف کرنی ہو تو کیسے کریں گے کسی ہجو کرنی ہو تہ کیسے کریں گے

لیحترز بہ یہ بھی تتبع کے متعلق ہےیعنی کلام کی ترتیب کا تتبع اس لئے کیا جاتا ہے کہ کلام جو مقتضی حال کے مطابق ہوتی ہے تو اس تطبیق میں خطاء واقع ہوتی ہے اس خطاء سے بچنے کا ذریعہ تراکیب کے خواص کی واقفیۃ پر ہے ورنہ خطاء سے بچنا مشکل ہے

الاول الخ سے شارح نے پہلی وجہ عدول کی ذکر کی وہ یہ ہے کہ سکاکی نے تتبع کے ساتھ علم معانی کی تعریف کی لیکن تتبع کو علم نہیں کہا جا سکتا اس لئے کہ علم کے تین معانی ماقبل میں مذکور ہو چکے مسائل ادراک ملکہ تتبع ان میں سے کسی سے نہیں یہی وجہ ہے کے تتبع کا ان میں سے کسی پر حمل نہیں ہو سکتا لھذا تتبع کے ساتھ علم معانی کی تعریف کرنا جائز نہیں نیز تعریف یا ذاتیات کے ساتھ ہو سکتی ہے یا ان عرضیات کے ساتھ جو معرف محمول ہوں (جسے تعریف بالازم کہا جاتا ہے) کیونکہ تتبع کی نا ذاتی ہے نہ عرضی

و الثانی انه فسر لتراکیب الخ سے دوسری وجہ عدول کی ذکر کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کے صاحب مفتاح والی تعریف کرنے سے یا تو دور یا تعریف بالمجہول لازم ائے گی (اس تعریف میں دور کیسے ہے وہ اس طرح صاحب مفتاح نے علم معانی کی تعریف میں تراکیب کا لفظ بولا ہے پھر صاحب مفتاح نے بذات خود یہ ذکر بھی کر دیا کے تراکیب سے میری مراد تراکیب البلغاء ہے اس صورت میں علم معانی کی معرفت تراکیب البلغاء پر ہوگی بلغاء بلیغ کی جمع ہے بلیغ بلاغت سے مشتق ہے تو پھر بلیغ کی معرفت بلاغت پر موقوف ہوگی

من حیث بلیغ کی قید اس لئے لگائی کے بلیغ کی ذات کی معرفت بلاغت پر موقوف نہیں من حیث بلیغ بلیغ کی معرفت بلاغت پر موقوف ہے نتیجہ یہ نکلا کے تراکیب البلغاء کی معرفت بلاغت کی معرفت پر موقوف ہے اور بلاغت کی تعریف میں تراکیب کا لفظ موجود ہے اس کے بارے میں ہم پوچھیں گے کے اس سے مراد کیا ہے تراکیب البلغاء یا کوئی اور اگر تراکیب البلغاء مراد ہے تو پھر تراکیب البلغاء کی معرفت بلاغت کے واسطے تراکیب البلغاء پر موقوف ہوگی اس کا نام دور ہے جو توقف الشیء علی نفسہ کہلاتا ہے اور اس کا بطلان واضح ہے

لیکن یہ معنی کے احوال لفظ کی طرف راجع ہیں وہ اسطرح کے جب اسناد کی تاکید لائیں گے تو پھر ہم کہ سکتے ہیں کہ الجملۃ موکدۃ اور تاکید بھی علم معانی کی تعریف میں آگئی اور یہی مقصود ہے باقی یہاں ایک دوسرا دور آسکتا ہے وہ مقصود نہیں تو وہ دور یہ ہے خود بلاغت کی تعریف میں بھی دور ہے وہ اسطرح کی بلاغت کی تعریف میں تراکیب کا لفظ بولا ہے تو اگر تراکیب سے تراکیب البلغاء مراد ہوں تو پھر بلاغت کی معرفت تراکیب البلغاء کی معرفۃ پر موقوف ہوجائیگی اور پہلے ہم بتا آئے ہیں کہ تراکیب البلغاء جو معانی کی تعریف میں ہے کہ معرفۃ بلاغت کی معرفۃ پر موقوف ہے تو بلاغت کی معرفۃ تراکیب البلغاء کی معرفۃ موقوف ہے بلاغت پر اور بلاغت کی معرفۃ تراکیب البلغاء پر موقوف ہے تو نتیجہ ہوگا کہ بلاغت کی معرفۃ موقوف ہے بلاغت کی معرفۃ پر یہ دوسرا دور بلاغت کی تعریف میں یہ ہے کہ اگر صاحب مفتاح کی مراد اس تراکیب سے جو تراکیب کا لفظ بلاغت کی تعریف میں ہے تراکیب البلغاء نہ ہو بلکہ کوئی اور مقصود ہو تو پھر صاحب مفتاح نے تو وہ نہیں ذکر کیا کہ کیا مراد ہے تو پھر بلاغت کی تعریف میں تراکیب مجہول ہو جائیگا اور اس تراکیب پر علم معانی کی تعریف والے تراکیب البلغاء کی معرفۃ موقوف تھی تو پھر وہ تراکیب البلغاء جو علم معانی کی تعریف میں ہے۔ وہ بھی مجہول ہو جائیگا پھر علم معانی کی تعریف مجہول ہوگی تو تعریف بالمجہول لازم آئی جو کہ منع ہوتی ہے باقی خود بلاغت کی تعریف بھی تعریف بالمجہول ہو جائیگی باقی اب ذرا یہ سمجھنا ہے کہ صاحب مفتاح نے بلاغت کی کیا تعریف کی۔؟ تو انہوں نے یہ تعریف کی کہ حکم معنی کے اداء کرنے میں ایسی حد کو پہنچ جاتا ہے کہ اس حد کی خصوصیت ہو پھر بتایا کہ خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ کلام کی تراکیب کے جو خواص ہوتے ہیں انکو پورا انکا پورا پورا حق دینا (یہ علم بلاغت کی

تعریف میں معانی کا ذکر آ گیا کیونکہ بلاغت معانی بیان دونوں کو شامل ہے۔ کیونکہ علم معانی میں یہ ہوتا ہے کہ خواص کو پورا حق دیا جاتا ہے اور انکی پوری رعایت کی جاتی ہے) اور دوسری خصوصیت حد کی یہ ہے کہ تشبیہ کے جو انواع ہوتے ہیں مثلا مجاز کنایۃ ان سب کو اپنی اپنی وجہ پر ذکر کرنا یعنی جیسے انکو ذکر کرنا چاہیے تھا اسطرح ذکر کرنا (یہ بات بیان میں ہوتی ہے لھذا علم بلاغت کی تعریف میں بیان کا ذکر آ گیا) پھر یہاں صاحب مفتاح نے بلاغت کی تعریف میں تراکیب کا لفظ بولا ہے.

و اجیب عن الاول تو پہلے شارح نے صاحب مفتاح کی تعریف پر دو وجوہ سے اعتراض کیا تو کسی نے انکا جواب دیا تھا یہاں شارح وہ جواب نقل کرتا ہے وہ جواب یہ ہے کہ تتبع سے صاحب مفتاح کی مراد معرفۃ ہے اسکا اپنا معنی مراد نہیں اس لیئے شارح تتبع کی علت مصحح ہے اور علت باعثہ بھی ذکر کرتے کہتا ہے کہ تتبع کا ذکر کرنا درست ہے کیونکہ تتبع کو معرفۃ لازم ہے تو مجازا ذکر ہے ملزوم کا مراد لازم ہے اور یہی توجیہ درست ہے اسے اگرچہ خود تتبع کا بولنا معنی تو ٹھیک نہیں ہوا لیکن جو تتبع سے مراد ہے یعنی معرفۃ اسکی وضاحت درست ہوگئی ہے اور

تنبیھا الخ (یہ اطلاق کا مفعول لہ ہے) سے علت باعثہ ذکر کی کہ چلو درست تو تھا لیکن تتبع کا لفظ بولا کیوں معرفۃ یا علم کا لفظ سرے سے کہتا اسکا جواب دیا کہ لفظ عربی کے احوال کی معرفۃ دو قسم کی ہوتی ہے ایک وہ معرفۃ کہ سلیق طبع سے جو لفظ عربی کے احوال کی معرفۃ سے آتی ہے جیسے کے خالص عرب ہوتے ہیں اور دوسری وہ جو بلغاء کی تتبع سے جو معرفۃ احوال لفظ عربی کی معرفۃ آتی ہے تو صاحب مفتاح نے اس پر تنبیہ کرنی تھی کہ جو

معرفۃ احوال لفظ عربی کی سلیق طبع سے آتی ہے اسے علم معانی نہیں کہتے علم معانی لفظ عربی کے احوال کی اس معرفۃ کو کہتے ہیں جو بلغاء کی تراکیب کے تتبع سے آتی ہے پھر اعتراض ہوا کہ یہ تو مجاز ہے صاحب مفتاح نے تعریف میں مجاز کا استعمال کیا ہے حالانکہ تعریفوں میں مجاز کا استعمال منع ہوتا ہے۔ شارح نے

تعریفات الادباء سے اسکا جواب دیا کہ یہ قاعدہ مناطقہ کا ہے باقی ادیب اسکی پرواہ نہیں کرتے کیونکہ ادیبوں کی تعریفیں تو مجازات سے بھری پڑی ہیں۔

و عن الثانی تو یہاں سے دوسری وجہ سے اعتراض کا جواب دیتا ہے وہ یہ ہے کے سے اعتراض کی دو باتوں پر مدار تھا ایک تو اس پر کہ صاحب مفتاح نے خود تراکیب الکلام کی تفسیر کی کہ میری مراد تراکیب سے تراکیب البلغاء ہیں اور دوسری بات کہ تراکیب البلغاء کی معرفہ بلاغت پر موقوف ہے اور بلاغت کا پھر صاحب مفتاح نے جو معنی کیا اس میں پھر تراکیب کا لفظ آیا تو بلاغت کی تعریف کی وجہ سے دور یا تعریف بالمجہول لازم آگئی پھر دوسری وجہ سے جو اعتراض ہے اسکے دو جواب دیتا ہے پہلا جواب یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم بھی نہیں کرتے کہ صاحب تراکیب کی تفسیر تراکیب البلغاء کے ساتھ کی ہے کیونکہ صاحب مفتاح نے تو صرف اتنا کہا کہ تراکیب سے میری مراد وہ تراکیب ہیں کہ جو اس شخص سے صادر ہوں جسے زیادہ تمیز اور معرفۃ ہو باقی بعد میں جو کہا کہ وہی تراکیب البلغاء یہ جملہ مستانفہ ہے اور صاحب مفتاح نے صرف تعین کردیا کہ وہ پھر کون سی تراکیب ہونگی تو بتایا کہ وہ بلغاء کی تراکیب ہیں باقی یہ مطلب نہیں کہ بلغاء کی تراکیب ہی ہیں۔ محققین نے فرمایا کہ یاد رکھو کہ جہاں بعد تسلیم کا لفظ بولے تو فوراً سمجھنا چاہیے کہ یہاں دو جواب ہیں اور دوسرا جواب یہ ہے

کہ چلو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ صاحب مفتاح نے تراکیب الکلام کی تفسیر تراکیب البلغاء کے ساتھ کی ہے لیکن پھر تم نے جو کہا کہ تراکیب البلغاء کی معرفۃ صرف بلاغت کے معنی جو صاحب مفتاح نے ذکر کیا اس پر موقوف ہے ٹھیک نہیں ہے۔ تراکیب البلغاء کی معرفۃ بلاغت کے اس معنی کے بغیر بھی آسکتی ہے (باقی عبارت میں شارح نے اور طرح کی تقریر کی بلیغ کی معرفۃ بلاغت کی معرفۃ پر موقوف نہیں بلکہ اور دو چیزوں سے بھی بلیغ کی معرفۃ آسکتی ہے۔ مطلب ایک ہی ہے اسکی مثال دی کہ کبھی تو عرف عام سے تراکیب البلغاء کی معرفۃ آتی ہے مثلاً ایک انسان نے لوگوں سے سنا کہ امراء القیس بلیغ ہے تو پھر وہ انسان امراء القیس کی کلام کی تراکیب کے خواص کا تتبع کرتا رہا کہ یہاں اس طرح کلام کرتا ہے وہاں اسطرح کلام کی ہے تو پھر اس انسان کو تراکیب البلغاء کی معرفۃ تو آ جائیگی خوائے وہ آدمی بلاغت کا یہ معنی مذکور جانتا نہیں اور اس سے بڑھ کر شارح یہ نے مثال دی ہے جیسے ایک ان پڑھ آدمی علماء کی مجلس بیٹھا رہتا ہے تو علماء کے فقروں کو سن کر اسکو فقہاء کی تراکیب کا علم تو آجائیگا کہ فلاں مسئلے میں فلاں امام کا یہ مذہب ہے فلاں کا یہ مذہب ہے حالانکہ اس آدمی کو فقہ کی تعریف کی معرفۃ تک نہیں ہے کہ فقہ ایک علم ہے احکام شرعیہ فرعیہ کا جو ادلہ تفصیلہ سے حاصل ہوتا ہے۔

و اقول لایفھم من قولہ یہاں سے شارح کی غرض یہ ہے کہ شارح ماتن پر بھی رد کرتا ہے اور جواب دینے والوں پر بھی رد کریگا کہ ماتن نے یہ کہا کہ علم معانی کی تعریف میں جو تراکیب ہیں اس سے مراد تراکیب البلغاء ہیں پھر کہا کہ اسکی معرفۃ بلاغت کی معرفۃ پر موقوف ہے تو بلاغت کی تعریف میں جو تراکیب کا لفظ ہے اس سے اگر تراکیب البلغاء مراد

ہوں تو پھر دور لازم آئیگا اور اگر کوئی اور مراد ہو تو پھر تعریف بالمجہول لازم آئیگی مطلب یہ ہے کہ ماتن نے یہ تو تسلیم کرلیا کہ علم معانی کی تعریف میں تراکیب سے تراکیب البلغاء مراد ہے اور بلاغت کی تعریف میں تراکیب سے تراکیب البلغاء لے سکتے ہیں کیونکہ دونوں احتمال جو ذکر کئے گئے کہ تراکیب البلغاء مراد ہوگا یا کوئی اور تو اسے بھی شارح رد کریگا اور اجیب والوں پر اس طرح رد کریگا کہ اجیب والوں نے یہ تو خود تسلیم کیا کہ علم معانی کی تعریف میں تراکیب سے مراد تراکیب البلغاء مراد ہے پھر کہا کہ تراکیب البلغاء کی معرفت بلاغت کے اس معنی پر موقوف نہیں بلکہ اسکے بغیر عرف عام سے بھی تراکیب البلغاء کی معرفتہ آسکتی ہے کیونکہ اگر تراکیب کی معرفتہ اس معنی پر موقوف ہو تو پھر یا دور یا تعریف بالمجہول لازم آجائیگی تو اس پر شارح رد کریگا تو رد اس طرح کریگا کہ ہم شق تو یہ اختیار کرتے ہیں کہ علم معانی کی تعریف میں جو تراکیب ہے اس سے مراد تراکیب البلغاء ہیں اور اسکی معرفتہ بلاغت کے اس معنی پر موقوف ہے جو بلاغت کا معنی صاحب مفتاح نے کیا پھر اعتراض کروگے کہ بلاغت کی تعریف میں اگر تراکیب سے تراکیب البلغاء نہ ہو کوئی اور مراد ہو تو پھر چونکہ وہ تو صاحب مفتاح نے بیان نہیں کیا لہذا تعریف بالمجہول لازم آجائیگی تو ہم کہتے ہیں کہ یہاں بلاغت کی تعریف میں تراکیب کا معنی تراکیب البلغاء نہیں بلکہ کوئی اور ہے اور اسے صاحب مفتاح نے بیان کیا ہے لہذا تعریف بالمجہول لازم نہیں آئی تو رد سے پہلے کچھ تمہید ہے اور وہ یہ ہے کہ متکلم بلیغ جو معانی ادا کرتا ہے تو وہ معانی متکلم کے اپنے ہوتے ہیں اس طرح ان معانی کو جن تراکیب الفاظ سے تعبیر کرتا ہے وہ الفاظ بھی متکلم کے اپنے ہوتے ہیں تو متکلم بلیغ تب ہوگا کہ معانی بھی اسکے اپنے ہوں اور الفاظ بھی اپنے ہوں کیونکہ اگر معانی کسی اور کے الفاظ

متکلم کے اپنے ہوں یا الفاظ اور کسی کے ہوں اور معانی متکلم کے اپنے ہوں یا دونوں اور کے ہوں تو پھر متکلم بلیغ نہیں ہوگا بلکہ جس کے معانی اور الفاظ ہیں وہ بلیغ ہوگا اور متکلم صرف ناقل ہوگا تو ناقل کوئی بلیغ نہیں ہوتا ورنہ پھر جو آدمی قرآن پڑھتا ہو اسکو بلیغ کہنا ہوگا اور دوسری تمہید میں یہ ہے کہ پہلے تو ہم نے بتایا تھا کہ صاحب مفتاح نے جو علم معانی کی تعریف میں خواص تراکیب کہا ہے تو خواص سے مراد معانی ثانی ہیں یعنی غرض مصوغ لہ الکلام ہیں تو اب شارح اشارہ کریگا کہ خواص معنی معانی ثانیۃ نہیں بلکہ خواص کا معنی بزرگی اور فضیلت ہے، اور بلاغت کی تعریف میں جو صاحب مفتاح نے کہا بلوغ المتکلم فی تادیۃ المعانی حدا اختصاص فمعنیٰ بتوفیۃ خواص التراکیب تھا تو متکلم جس معنی کو ادا کریگا وہ معنی متکلم کا اپنا ہوگا اسی طرح جس ترکیب سے تعبیر کریگا وہ ترکیب بھی متکلم کی اپنی ہوگی یہ نہیں کہ معانی اپنے ہوں اور تراکیب بلغاء کے ہوں کیونکہ اگر تراکیب بلغاء کے ہیں تو پھر بلیغ وہ ہونگے جنکی تراکیب ہوں یہ متکلم تو بلیغ نہیں ہوگا تو اب جواب آ گیا کہ ہم کہتے ہیں کہ علم معانی کی تعریف میں تراکیب سے تراکیب البلغا مراد ہیں اور تراکیب البلغاء کی معرفۃ بلاغت کے اس معنی پر موقوف ہے اب تم اعتراض کرو گے کہ اگر بلاغت کی تعریف میں تراکیب سے تراکیب البلغاء نہ ہوں کوئی اور مراد ہو تو پھر اسے صاحب مفتاح نے بیان نہیں کیا پھر یہ تعریف بالمجہول ہے تو ہم کہتے ہیں کہ صاحب مفتاح نے بیان کیا ہے کہ تراکیب سے مراد تراکیب المتکلم ہیں اور قرینہ خود آگے ذکر کریگا کہ تادیۃ کا لفظ قرینہ ہے اسی طرح ایراد کا لفظ بھی قرینہ ہے پھر نہ تو دور اور نہ تعریف بالمجہول لازم آئی تقریر تو ساری عبارت کی یہ ہے باقی کچھ باتیں عبارت میں ہیں وہ ملاحظہ ہوں شارح نے کہا کہ صاحب مفتاح نے جو یہ عبارت کہی

ہے کہ بتوفیۃ خواص التراکیب تھا، صرف عبارت اسلئے نقل کی کہ بات تراکیب میں ہے تو پھر جس عبارت میں تراکیب کا لفظ ہے اس سے نقل کرنا ضرورے تھا اس عبارت کا یہ معنی ہے کہ یہ متکلم اس حیثیت پر ہو کہ ہر ترکیب کو اپنی جگہ پر وارد کرے جو مقام اس ترکیب کے مناسب ہو۔

بان یستعمل مثلا سے شارح نے بتایا کہ متکلم خواص تراکیب کا انکا پورا حق کیسے دیگا اور ہر ترکیب کو اپنے مناسب مقام پر کیسے واردکریگا تو بتایا کہ اسطرح کے مثلاً جب مخاطب منکر ہوگا یا مخاطب کو شک ہو تو پھر متکلم ان زیداً قائم کہے گا اور اگر مخاطب انکار پر مصر ہوگا تو پھر وہ اللہ ان زیداً قائم کہیگا اور اگر مخاطب حکم کے لحاظ سے مخلوط ہو مثلاً مخاطب کا خیال تھا کہ متکلم نے زید اور عمر دونوں کو مارا ہے تو زید کے بارے میں تو مخاطب کا خیال صواب تھا اور عمر کے بارے خطاء میں تھا تو پھر متکلم کہے گا کہ ان زیداً ضربت ل

ان خاصیۃ ان زیداً قائم الخ سے شارح نے اس بات پر دلیل دی کہ مثلاً مخاطب منکر یا شک کرنے والا ہو تو پھر ان زیداً قائم کہے گا اسی طرح جب اصرار کریگا انکار پر تو پھر واللہ ان زیداً قائم کہے گا اسلئے کہ ان زیداً قائم کی خاصیۃ بھی یہ ہے کہ یہ دفع شک اور دفع انکار کیلئے ہوتا ہے۔ تو پھر مخاطب منکر یا شک کرنے والے کو ان زیداً قائم ہی کہتا ہے۔ اسی طرح زیداً ضربت کی خاصیہ ہی یہ ہے کہ حصر کیلئے ہوتا ہے پھر جب مخاطب کا حکم مختلف ہوگا تو پھر یہی کہیں گے

لان خاصیۃ ان زیداً قائم ان یکون لنفی الشك الخ اس عبارت سے شارح نے اس بات کی طرف بھی اشارہ کردیا کہ یہاں خواص کا معنی معانی ثانیۃ نہیں بلکہ بزرگی اور فضیلت

ہے کیونکہ شارح نے کہا کہ ان زیداً قائم کی خاصیۃ یہ ہے کہ یہ نفی شک کیلئے ہوتا ہے تو جب یہ کہا کہ نفی شک کیلئے ہوتا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ خاصیہ ہوگی اور نفی شک اور ہوگی کیونکہ اگر یہ مطلب ہوتا کہ خاصیہ خود نفی شک ہے تو پھر عبارت یوں نہ بولتا کہ ان یکون النفی الشک بلکہ یہ کہتا کہ خاصیہ ان زیداً قائم انہ نفی الشک تو اب ٹھیک ہوتا کیونکہ نفی الشک غرض مصوغ لہ الکلام ہے تو بتایا گیا کہ خاصیہ کا معنی یہاں بزرگی اور فضیلت ہے مطلب یہ ہوگا کہ ان زیداً قائم کی بزرگی اور فضیلت یہ ہے کہ یہ نفی شک اور نفی انکار کیلئے ہوتا ہے۔ اسی طرح زیداً ضربت اور واللہ ان زیداً القائم بھی

فتوفیتھا حقھا سے شارح نے بتایا کہ خواص کو انکار پورا حق دینے کا مطلب یہ ہے کہ تراکیب کو اپنی جگہ پر وارد کیا جائے جو جگہ ان تراکیب کے مناسب ہو

و ھذا بعینہ معنی تطبیق الکلام سے شارح نے ماتن پر طعن کرتے ہوئے اعتراض کیا کہ توفیۃ خواص التراکیب حقھا کا ہم نے جو معنی بیان کیا تو ماتن کی تعریف مطابقۃ الکلام لمقتضی الحال اور اسکا ایک مطلب ہے پھر اسکی کیا وجہ ہے کہ ماتن کی تعریف بھی غلط ہوگی

فمعنی توفیۃ خواص التراکیب سے شارح نے بتایا کہ صاحب مفتاح نے جو بلاغت کی تعریف کی اور ماتن نے جو بلاغت کی تعریف کی انکا ایک مطلب کس طرح ہے تو وہ اسی طرح کہ خواص تراکیب کو انکار پورا حق دینے کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ کلام ایسی وارد کی جائے کہ مقتضی حال کے مطابق ہو

فالمراد باالتراکیب سے اصل جو جواب مقصود تھا وہ ذکر کیا کہ ہم کہیں گے کہ معانی کی تعریف میں تراکیب سے تراکیب البلغاء مراد ہے اور تراکیب البلغا کی معرفۃ بلاغت کے اس

معنی پر موقوف ہے اور تراکیب جو بلاغت کی تعریف میں ہے اس سے تراکیب البلغا نہیں کوئی اور مراد ہے اب تم کہو گے کہ تعریف بالمجہول ہے تو بتایا کہ تعریف بالمجہول نہیں خود صاحب مفتاح نے ذکر کیا ہے کہ تراکیب سے مراد تراکیب المتکلم ہیں کیونکہ ایک تو صاحب مفتاح نے تعدیۃ المعانی کہا یعنی متکلم معانی کو جو اداء کرتا ہے تو اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ جب اداء متکلم کریگا تو معانی بھی متکلم کے ہونگے اور اسی طرح بعد میں کہا کہ تشبیہ کے انواع مجاز اور کنایۃ کو جو متکلم اپنے طریقے سے وارد کرے گا تو وہ انواع تشبیہ مجاز اور کنایۃ متکلم کے اپنے ہوں گے یہ مطلب نہیں کے انواع تشبیہ مجاز اور کنایۃ بلغاء کے ہوں اور متکلم انکو وارد اپنے طریقے پر کرے۔

و ھذا فی غایۃ الحسن و نیہایۃ اللطافۃ سے شارح نے کہا کہ ہم نے جو تراکیب کا معنی تراکیب المتکلم اور ایراد تادیۃ کا قرینہ پیش کیا یہ صاحب مفتاح نے بہت اچھی عبارت بولی ہے اور بہت لطیف عبارت ہے پھر صاحب مفتاح پر اعتراض کیسے کرتا ہے تو ماتن نے صاحب مفتاح کی عبارت کا مطلب نہیں سمجھا

و العجب من المصنف سے شارح نے ماتن اور جواب والوں پر صراحۃ رد کر دیا ہے اور ماتن اور جواب والے نے سمجھا کہ صاحب مفتاح بلاغت فی المتکلم کی تعریف میں تراکیب البلغاء لے آیا حالانکہ یہ واضح بات ہے کہ تراکیب سے تراکیب المتکلم مراد ہیں نہ کے تراکیب البلغاء یہ بڑی عجیب بات ہے کہ ماتن اور جواب دینے والوں کو یہ سمجھ نہ آیا تو پھر انہوں نے صاحب مفتاح پر اعتراض کر دیا کہ جب بلاغت کی تعریف میں تراکیب البلغاء لے آیا تو بلاغت کی معرفۃ تراکیب البلغاء کی معرفۃ پر موقوف ہو جائے گی تو پھر تعریف الشی

بنفسہ لازم آجائیگی حالانکہ یہ واضح ہے کہ اسکی مراد تراکیب المتکلم ہے یہ ایک الگ بات ہے کہ ان حضرات کو معلوم نہ ہوسکا۔

و مفاسد قلة التامل سے علامہ نے قاعدہ کلیہ ذکر کیا کہ قلت تامل کے مفاسد بیان کے احاطہ سے باہر ہوتے ہیں تو اسکا محققین نے مطلب یہ بتایا کہ جب کوئی شخص ایک غلطی کرتا ہے تو پھر سو غلطیاں اسکو اور بھی اس غلطی کو صحیح ثابت کرنے کیلئے کرنی پڑتی ہیں ۔ اسلئے پھر کیسا اچھا ہوتا کہ ابتداء میں اس پہلی غلطی کو ہی تسلیم کرلیتا کہ مجھ سے یہ لغزش ہوگئی لیکن ابتداء بعض اوقات انسان اسی غلطی پر بضد رہتا ہے

ثم الاوضح فی تعریف علم المعانی تو علم معانی کی ایک تعریف ماتن نے کی اس پر بھی اعتراض ہوا تھا کہ احوال اللفظ ، مضاف مضاف الیہ انکا علم تصور ہے تو مطلب ہوگا کہ علم معانی تصور کا مفید ہے پھر شارح کو التی کا قضیہ بنانا پڑا اور ایک تعریف صاحب مفتاح نے کی تو اس پر بھی اعتراض اسلئے علامہ کہتا ہے کہ پھر علم معانی کی کوئی ایسی تعریف کرنی چاہیے کہ جس پر کوئی اعتراض نہ ہو تو کہتا ہے کہ یہ تعریف کرنی چاہیے کہ علم معانی ایک علم ہے کہ جس سے کلام کی تطبیق لمقتضی حال کی کیفیت معلوم کی جاتی ہے تو اب ماتن کی تعریف پر جو اعتراض تھا وہ یہاں نہیں ہوگا کیونکہ یہ ٹھیک ہے کہ کیفیت بھی مضاف تو ہے لیکن کیفیۃ کا مطلب معلوم کیے جانے کا مطلب یہ ہے کہ ہم کو یہ معلوم ہو جائے کہ کلام کی کس طرح ترکیب کی جائے تاکہ پھر کلام مقتضی حال کے مطابق ہو جائے تو اسکا علم تو تصدیق سے ہوگا باقی صاحب مفتاح کی تعریف پر جو اعتراضات ہیں وہ بھی نہیں ہونگے ۔ کیونکہ صاحب مفتاح نے تو تعریف میں تتبع کا اور تراکیب کا لفظ بولا تھا جس کی وجہ سے پھر اعتراض ہوگئے اور

اس نے نہ تو تتبع اور نہ ہی تراکیب کا لفظ بولا لہذا کوئی اعتراض نہیں ہوگا

و ینھد فی ثمانیۃ ابواب پہلے متن میں علم معانی کا ذکر تھا تو پھر ینحصر کی ضمیر بھی اسی علم معانی کی طرف راجع ہوگی تو یہ معنی ہوگا کہ علم معانی آٹھ ابواب میں منحصر ہے اعتراض تھا تو شارح

المقصود من علم المعانی کا ذکر کرکے اسکا جواب دیگا اعتراض ہوگیا کہ تم نے کہا کہ علم معانی آٹھ ابواب میں منحصر ہے تو آٹھ تو آگے چل کر شروع ہونگے تو پھر اس سے جو علم معانی کی تعریف ہے اور آٹھ ابواب کی جو وجہ حصر بیان کی ہے اوپر جو اگلے صفحہ پر تنبیہ ذکر کی ہے جس میں صدق کذب کا معنی کیا ہے یہ سارے معانی سے خارج ہو جائیں گے حالانکہ یہ بھی علم معانی میں داخل ہیں تو پھر علم معانی کا ان آٹھ بابوں میں حصر نہ رہا تو شارح نے جواب دیا کہ یہاں صنعت استخدام ہے وہ یہ ہوتا ہے کہ ایک لفظ کے دو معنی ہوں جب خود لفظ ذکر کیا جائے تو ایک معنی مراد لیا جائے اور جب اسکی طرف ضمیر لوٹائی جائے تو پھر اور معنی مراد لیا جائے (دوسری صورۃ صفت استخدام کی یہ ہوتی ہے کہ ایک لفظ کے دو معنی ہوں جب ایک دفع ضمیر لوٹائی تو اور معنی لیا جب دوسری دفعہ اسکی طرف ضمیر لوٹائی تو اور معنی لیا تو علم معانی کے بھی دو معنی ہیں ایک تو وہ جو پہلے تعریف کردی مطلق ہے مقصود غیر مقصود سب کو شامل ہے اور دوسرا معنی علم معانی کا یہ ہے جو علم معانی سے مقصود ہو اسکو بھی علم معانی کہتے ہیں تو ینحصر کی ضمیر مقصود کی طرف راجع ہوگی تو مقصود کا آٹھ بابوں میں انحصار ہوگا تو اب اگر علم معانی کی تعریف اور آٹھ ابواب کی وجہ حصر اور تنبیہ ان آٹھ ابواب میں داخل نہ ہو تو کوئی حرج نہیں باقی

انحصار الکل فی جزئہ لا الکلی فی جزئیاتہ سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگیا کہ تم نے کہا کہ علم معانی سے مقصود آٹھ بابوں میں منحصر ہے تو پھر قاعدہ ہوتا ہے پھر یہ آٹھ مقصود کے اجزاء ہونگے قاعدہ ہوتا ہے کہ جو مقصود کے اجزاء ہوں وہ بھی مقصود ہوتے ہیں تو پھر ایک ایک کو علم معانی کہنا پڑیگا اور ایک باب کے عالم کو بھی عالم علم المعانی کہنا ہوگا حالانکہ نہ ایک ایک باب کو علم معانی کہتے ہیں اور نہ ہی ایک باب کے عالم کو عالم علم معانی کہتے ہیں اسکا شارح نے جواب دیا جس سے پہلے یہ تمہید ہے کہ ایک کل ہوتا ہے اور ایک کلی ہوتی ہے ان میں فرق یہ ہوتا ہے کہ کلی کا اپنے افراد و جزائیات پر حمل ہوتا ہے لیکن کل کا حمل اپنے اجزاء پر ضروری نہیں یعنی کبھی ہوگا اور کبھی نہیں ہوگا اسکے بعد جواب یہ ہے کہ تمہارا اعتراض تب ہوتا کہ مقصود کا حصر آٹھ ابواب میں یہ کلی کا حصر ہوتا ہے اپنے افراد میں پھر ہر فرد پر مقصود کا حمل ہوتا پھر اعتراض کیا جا سکتا لیکن یہ تو کل کا حصر ہے اپنے اجزاء میں مقصود کل ہے اور یہ آٹھ باب اسکی آٹھ جزئیں ہیں تو کل کا حمل ہر جز پر تو نہیں ہوتا لہذا ایک ایک باب پر مقصود کا حمل نہیں ہوگا، جب حمل نہیں ہوگا تو پھر اعتراض نہیں ہوگا

و ظاهر هذا الکلام یشعر سے اعتراض کر کے پھر جواب دیں گے اعتراض یہ ہے کہ پہلے شارح نے کہا کہ علم یعرف بہ میں علم کا معنی ملکہ ہے تو اب ینحصر کی ضمیر اسی علم کی طرف راجع ہے اسلیئے علم کا معنی یہاں ملکہ کرنا چاہیے حالانکہ یہاں ملکہ نہیں کر سکتے کیونکہ ملکہ کل ہو جائے آٹھ باب اسکی جزئیں بن جائیں یہ نہیں ہوسکتا کیونکہ ملکہ کا معنی ہے کہ وہ کیفیت راسخہ ہوتی ہے جو ذہن کے ساتھ قائم ہوتی ہے او یہ آٹھ باب تو کتاب میں ہیں تو

یہاں سے پتہ چلا کہ پہلے علم کا معنی مسائل ہیں ملکہ نہیں اسکا جواب بھی پہلے کی طرح ہے کہ یہاں صنعت استخدام ہے کہ پہلے جب لفظ علم کا خود ذکر کیا تو ملکہ مراد لیا جب اسکی طرف ضمیر لوٹائی تو پھر علم کا معنی مسائل لیا

و تعریف العلم سے پھر اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگیا کہ تم نے مختصر کی ضمیر کا مرجع مقصود کیوں بنادیا اسکا جواب دیا کہ اگر مقصود مرجع نہ بناتے تو پھر علم معانی آٹھ ابواب میں منحصر نہ ہوتا حالانکہ اسکی تعریف آٹھ ابواب کی وجہ حصر اور جو تنبیہ بیان کی ہے وہ بھی علم معانی میں داخل ہیں لیکن آٹھ ابواب میں نہیں تو پھر حصر آٹھ ابواب میں کرنا درست نہ رہتا اسلیئے اور جب مقصود مرجع بنایا تو پھر مقصود کا آٹھ بابوں میں حصر ہے باقی یہ تعریف اسلیئے وجہ حصر اور تنبیہ مقسم میں داخل نہیں اگر آٹھ ابواب میں نہ آئیں تو کوئی حرج نہیں بے شک لیکن علم معانی میں تو یہ پھر بھی داخل ہیں صرف مقصود میں داخل نہیں ۔ اس کے بعد ماتن نے ان آٹھ ابواب کی فہرست ذکر کردی کہ پہلا باب احوال اسناد خبری کا دوسرا باب احوال مسندالیہ کا تیسرا احوال مسند کا چوتھا احوال متعلقات فعل کا پانچواں قصر یعنی حصر کا چھٹا انشاء کا ساتواں فصل اور وصل کا اٹھواں باب ایجاز اطناب اور مساواۃ کا

لان الکلام اماخبر او انشاء سے ماتن نے ابواب کی حصر ذکر کی کہ کلام کا حصر ہے انشاء اور خبر میں

لانہ سے اس پر دلیل دی کہ کلام کا حصر انشاء خبر میں کیسے ہے وہ یہ ہے کہ جو بھی کلام ہو تو اس سے نسبت سمجھ آتی ہے کیونکہ کلام کہتے ہی اسکو ہیں کہ جس میں مسندالیہ اور اسناد ہو تو اسی نسبت کو نسبت کلامی کہتے ہیں اور ذہنی بھی کیونکہ اسکا علم ذہن کے ساتھ قائم

ہوتا ہے اور ایک نسبت کلامی کا خارج ہوتا ہے کہ واقع میں جو نسبت ایجابی یا سلبی ہوتی ہے مثلاً زید قائم کہیں ایک تو زید اور قائم کے لفظ کے درمیان نسبت ہے اور دوسری واقع یہ قائم اور نفس الامر میں بھی تو زید قائم کے درمیان نسبت ہے خواہ ہم زید کہیں یا نہ کہیں تو اس نسبت کو خارج کہتے ہیں تو نسبت کلامی کا جو خارج ہے یا کلامیہ کی مطابقۃ یا لامطابقۃ اس خارج کے ساتھ قصد کی گئی ہے یا نہیں اگر نسبت کلامی کی مطابقۃ یا لامطابقۃ قصد کی گئی ہو تو یہ خبر ہے اور اگر نسبت کلامی کی مطابقۃ یا لامطابقۃ کا قصد نا کیا گیا تو یہ انشاء ہے باقی مطابقۃ لا قصد کی گئی ہے اسکی مثال جیسے کہ ہم زید قائم کہیں اور واقع میں بھی زید قائم ہو یا زید لیس بقائم کہیں گے اور واقع میں بھی زید قائم نہ ہو اور لامطابقت قصد ہونے کی مثال یہ ہے کہ زید قائم کہیں اور واقع میں زید قائم نہ ہو اور یا ہم زید لیس بقائم کہیں اور واقع میں زید قائم ہو باقی انشاء میں چونکہ مجموعہ پر نفی ہے تو انشاء کے دو قسم ہونگے ایک وہ کہ نسبت کلامی کا خارج ہی نہ ہو پھر بھی تو کہتے ہیں کہ نسبت کلامی کی مطابقت یا لامطابقت خارج کے ساتھ قصد نہیں کی گئی جیسے کہ اضرب تو اسکا خارج ہی نہیں صرف ایک نسبت ہے کہ جو اضرب سے سمجھ آرہی ہے اسے انشاء طلبی کہتے ہیں اور یا خارج تو ہو لیکن اسکے ساتھ نسبت کلامی کی مطابقت یا لامطابقت قصد نہ کی گئی ہو جیسے کہ کسی کو کہو کہ ما احسنہ تو اسکا خارج تو ہے کیونکہ اس لفظ سے قطع نظر واقع میں بھی وہ آدمی حسین ہوگا یا نہیں لیکن نسبت کلامی کی مطابقت یا لامطابقت خارج کے ساتھ قصد نہیں کی گئی ہے بلکہ قصد تو محض اظہار تعجب ہے بر حال کلام کا حصر ہوگیا خبر اور انشاء میں پھر ماتن نے کہا کہ آٹھ باب خبر کے ہیں اور ایک انشاء کا ہے پھر خبر کا آٹھ میں اسطرح حصر ہوگیا یہ تو متن کی تقریر آگئی۔

لا محالة یشتمل سے شارح ذکر کرتا ہے کہ خبر کا بھی معنی آ گیا اور انشاء کا بھی تو پھر

باقی بات یہ رہیگی کہ کلام کا کیا معنی ہے تو بعض محققین نے کلام کا معنی اور کیا تو شارح اپنا معنی کریگا اور بعض محققین کے معنی کو رد کریگا پہلے شارح نے اپنا مختار ذکر کیا کہ کلام اسے کہتے ہیں کہ جو نسبت تامہ پر مشتمل ہو اور نسبت تامہ کہتے ہیں کے جس پر متکلم کا سکوت درست ہو یعنی متکلم کلام کرے تو پھر سامع کو خبر طلب حاصل ہو جائے لھذا کلام انشاء خبر دونوں کو شامل ہوگئی اور دوسرے بعض محققین نے کہا کہ کلام تو اسے کہتے ہیں کہ جو نسبت تامہ پر مشتمل ہو لیکن نسبت تامہ کا انہوں نے اور معنی کیا وہ یہ کہ ہو وقوع النسبة ولاوقوعھا۔ اوایقاع النسبة اوانتزاعھا وقوع اور ایقاع نسبت ایجابی میں کہتے ہیں اور لاوقوع انتزاع نسبت سلبی میں کہتے ہیں تو یہ کہتا ہے کہ یہ ٹھیک نہیں کیونکہ وقوع لاوقوع اورایقاع انتزاع تصدیقات میں ہوتے ہیں اور تصدیق ہمیشہ خبر کی ہوتی ہے تو پھر انشاء مقسم سے نکل جائیگا تو تقسیم ٹھیک نہیں ہوگی

و الخبر لا بد له من مسند اليه تو پہلے ماتن آٹھ ابواب کی وجہ حصر بیان کررہا تھا تو اسکا خلاصہ یہ تھا کہ کلام کے دوقسم ہیں خبر اور انشاء تو خبر کیلئے سات چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے تو سات باب اسکے ہونگے اور آٹھواں باب انشاء کا ہے تو شارح اس وجہ حصر پر اعتراض کریگا وجہ حصر کے درمیان میں بھی اعتراض کریگا اور آخر میں بھی اعتراض کریگا تو ماتن نے یہ کہا کہ خبر کیلئے مسندالیہ مسند اور اسناد کا ہونا ضروری ہے اور مسند اگر فعل یا فعل کے معنی میں ہو تو پھر مسند کے متعلقات ہوتے ہیں تو چار باب انکے ہوگئے اور بعد میں کہا کہ اسناد اور تعلق میں سے ہر ایک یا تو قصر کے ساتھ ہوگا یا بغیر قصر کے اسناد قصر کے ساتھ ہو اسکی مثال جیسے کہ ما زید الاقائم اور تعلق قصر کے ساتھ ہو اسکی مثال کہ ماضربت الازیداً تو یہ قصر والا

پانچواں باب ہوگیا اور ہر جملہ جو دوسرے جملے کے ساتھ مقترن ہوگا تو عطف ہوگا یا نہیں تو یہ فصل ووصل والا چھٹا باب ہوگیا اور پھر بعد میں کہا کہ کلام بلیغ یا تو اصل مراد پر فائدے کیلئے زیادہ ہوگی یا نہیں تو یہ ایجاز اطناب مساواۃ ہیں تو یہ ساتواں باب ہوگیا اور آٹھوا انشاء کا ہے لیکن اسے یہاں نہیں ذکر کیا باقی شارح نے درمیان میں ذکر کیا کہ مسند فعل کے معنی کے ساتھ ہو اسکا کیا مطلب ہے تو بتایا کہ مسند اسم فاعل اسم مفعول مصدر ظرف حال تمیز وغیرہ ہو تو یہ سارے فعل کے معنی کے ساتھ ہوتے ہیں

و هذا لاجهة سے وجہ حصر کے درمیان شارح ماتن پر اعتراض کرتا ہے کہ جیسے خبر کیلئے ان چار چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے اسی طرح انشاء میں بھی ان چار کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ انشاء میں بھی مسندالیہ اور اسناد ہوتا ہے اور انشاء کے متعلقات بھی ہوتے ہیں جیسے کہ اضرب با الخشبۃ پھر اسکی کیا وجہ ہے کہ انکے چار باب بنائے اور انشاء کا ایک باب بنایا پھر انشاء کے بھی چار باب ہونے چاہییں آگے

احترز به سے شارح نے بتایا کہ فائدہ کی قید سے تطویل سے احتراز کیا کیونکہ تطویل میں کلام اصل مراد پر زائد ہوتی ہے وہ فائدہ کیلئے زائد نہیں ہوتی

و لا حاجة اليه سے اس پر بھی شارح نے اعتراض کیا وہ یہ ہے کہ لفائدۃ کی قید بہ فائدۃ ہے کیونکہ کلام بلیغ میں ہو رہی ہے اور کلام بلیغ میں بہ فائدۃ زیادتی اور طوالت نہیں ہوتی پھر لفائدۃ کی قید کی کیا ضرورۃ ہے

و هذا كله ظاهر الخ وجہ حصر پر اعتراض کہ یہ جو ماتن نے وجہ حصر بیان کی اس میں کوئی فائدہ نہیں کیونکہ یہ تو اس طرح ہے کہ جیسے کسی شخص کو پہلے علم ہو کہ ایک قسم یہ ہے ایک

یہ ہے ایک یہ ہے پھر وجہ حصر شروع کردے مثلاً ایک شخص نے قرآن پاک کا مطالعہ کیا تو اسکو معلوم ہوا کہ قرآن پاک میں احکام قصے اور مثالیں ہیں پھر وجہ حصر بیان کی کہ جسکا قرآ ن پاک میں ذکر ہو یا احکام ہونگے یا نہیں اگر احکام ہوں تو پہلی قسم اور اگر احکام نہ ہوں تو پھر یا قصے ہونگے یا امثال اگر قصے ہوں تو دوسری اور امثال ہوں تو تیسری قسم اس وجہ حصر میں تو کوئی کمال نہیں کمال تو یہ تھا کہ پہلے اقسام کا علم نہ ہو پھر وجہ حصر بیان کرے مطلب یہ ہے کہ جو چیز ماتن نے بیان کرنی تھی وہ بیان نہیں کی اور جسکے بیان میں فائدہ نہیں اسکو بیان کیا اب یہ کہ کیا بیان کرتا تو کہتا ہے کہ یہ بیان کرتا ہے کہ ایک باب قصر ہے اور ایک فصل وصل اور ایک باب ایجاز اطناب مساواۃ کا ہے تو یہ سارے یا تو جملے کے احوال سے ہیں یا مسندالیہ کے احوال سے اور یا مسند کے احوال سے ہیں تو پھر انکو جملے کے باب یا مسندالیہ یا مسند کے باب میں ذکر کرنا تھا کے علیحدہ علیحدہ باب میں کیوں ذکر کیا اور علیحدہ اگر ذکر کرنا تھا تو پھر ایک باب میں ذکر کرتا تین ابواب میں کیوں ذکر کیا تو اسکی وجہ شارح نے بیان کرنی تھی لیکن وہ نہیں بیان کی

و الا فنقول سے کسی نے اعتراض کا جواب دیا تھا اسکا یہاں سے شارح نے رد کردیا جواب یہ دیا تھا کہ یہ ٹھیک ہے کہ قصر اور فصل وصل اور ایجاز اطناب مساواۃ یا جملے کے احوال میں یا مسند کے یا مسندالیہ کے لیکن انکو علیحدہ علیحدہ باب میں اسلئے ذکر کیا کہ ہر ایک کی تفصیل ہو جائے کیونکہ اگر ایک باب میں ذکر کرتے تو پھر وہ باب بوجھل ہوجاتا۔ اسکا شارح نے رد کردیا کہ اگر یہ کہو کہ علیحدہ علیحدہ باب میں اسلئے ذکر کیے کہ انکی تفصیل ہو جائے تو پھر کئی اور بھی ہیں ان کی بھی تفصیل کرنی تھی اور علیحدہ علیحدہ باب میں ذکر کرنے

چاہیے تھے وہ یہ کہ مسند الیہ اور مسند کبھی مقدم ہوتے ہیں کبھی موخر ہوتے ہیں اور کبھی معرفہ کبھی نکرہ ہوتے ہیں پھر چاہیے کہ انکو چار ابواب میں علیحدہ تفصیل کیلئے ذکر کرتے

و من رام تقریر هذا الکلام الخ پہلے ماتن نے جو وجہ حصر بیان کی وہ نفی اثبات کے ساتھ نہیں اور بعض لوگوں نے اپنے مرضی کی وجہ حصر نفی اثبات کے ساتھ بیان کی ہے انہوں نے زیادہ غلطی کی ہے کیونکہ نفی اثبات کے ساتھ ہی حصر عقلی ہوتا ہے یا حصر استقرائی اور یہ آٹھ ابواب کا حصر تو حصر جعلی ہے لھذا اس میں ایک تو ماتن والی خرابی بھی آگئی ہے اور اسکے علاوہ زیادہ خرابی بھی یعنی حصر جعلی والی بھی آگئی لہذا انکی وجہ حصر کا فساد اکثر اور اظہر ہے

فالاقرب الا ان یقال اللفظ پہلے شارح نے ماتن کی وجہ حصر پر اعتراض کردیا کہ اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے یہاں سے اپنی وجہ حصر بیان کرتا ہے تو وہ اسطرح کہ علم معانی کی تعریف میں کہا تھا کہ وہ ایک علم ہے جس سے لفظ عربی کے احوال معلوم کئے جاتے ہیں تو ہم دیکھیں گے کہ لفظ مفرد ہے یا جملہ ہے اگر جملہ ہے تو اسکے احوال کا پہلا باب بنایا اور اگر مفرد ہو تو پھر فضلہ ہوگا یا عمدہ ہوگا عمدہ ہو تو پھر مسند ہوگا یا مسند الیہ ہوگا تو تین باب ہوں گے ان تینوں کے احوال بنا دیئے (تین اسلئے بنائے کہ ایک تو عمدہ اور فضلہ میں تمیز ہو جائے اور دوسرا یہ کہ خود عمدہ کے دو قسموں میں بھی تمیز ہو جائے) تو یہ چار بن گے۔

ثم لما کان سے بتایا کہ پھر اور کئی طریقے ایسے تھے کہ وہ احوال تو مفرد کے تھے لیکن ان کو مفرد کے باب میں کیوں نہیں ذکر کیا جواب دیا اسلئے کے ان میں بہت پیچیدگی تھی انکی ابحاث بہت تھیں اور انکے طریقے مختلف تھے اسلئے پھر انکا علیحدہ پانچواں باب بنایا اور وہ پانچواں باب خود قصر ہے اور قصر تو خود حال ہے اسلئے یہ نہیں کہیں گے کہ علم معانی میں قصر

کے احوال سے بحث ہوگی

و کذا من احوال الجملة سے شارح نے بتایا کہ کئی ایسے تھے کہ وہ ہیں تو جملے کے احوال لیکن چونکہ انکو بہت شرافت حاصل ہے اور علماء معانی کے مقصد کا انکے ساتھ گہرا تعلق ہے اسلئے پھر فصل و وصل کا چھٹا باب بنایا نیز فصل و وصل بھی خود حال ہیں کسی کے حال نہیں ہیں اس لیئے یہ نہیں کہیں گے فصل و وصل کے احوال و الا فہو الخ

و لما کان من الاحوال تو پہلے تو وہ احوال ذکر کیئے کہ مفرد یا جملے کے ساتھ مختص ہوں اب یہاں سے بتایا کہ کئی احوال ایسے تھے کہ جو مفرد جملے میں سے کسی کے ساتھ مختص نہیں تھے یعنی مفرد میں بھی پائے جاتے ہیں اور جملے میں بھی اب پھر دو اعتراض ہوگئے کہ اسطرح کرتے کہ جو مفرد کے احوال ہیں انکو مفرد کے ساتھ ذکر کرتے اور جو جملے کے احوال ہیں انکو جملے کے باب میں ذکر کرتے اسکا جواب دیا کہ ان احوال کی چونکہ بہت کثرت ہوتی ہے اور انکی تعریفات بہت ہوتی ہیں اسلئے پھر انکا علیحدہ ساتواں باب بنایا پھرااعتراض ہوگیا کہ جیسے یہ سارے احوال خبر کے ہیں انشاء کے بھی تو یہ احوال ہیں پھر انشا کے بھی سات باب بناتے جواب دیا

و ھذہ کلھا مشترکة سے کہ یہ سارے احوال جب خبر انشاء میں مشترک ہیں تو جب خبر کے آگیے پھر انشاء کے لیئے علیحدہ باب بنانے کا کیا مطلب ہاں چونکہ انشاء کے کئی مختص احوال تھے اسلئے پھر انکا آٹھواں باب بنالیا اور اسطرح مقصود من علم المعانی آٹھ ابواب میں منحصر ہوگیا باقی وجہ حصر کے اول میں اقرب کہا اور صواب نہیں کہا اسلئے کہ ماتن حضرات وجہ حصر اور دلیلیں نہیں ذکر کرتے پھر ماتن پر اعتراض ہوا کہ یہ وجہ حصر ٹھیک نہیں بے فائدہ ہے

تنبیہ یہ متن تھا تو تنبیہ کا ایک لغوی معنی ہے اور ایک مصطلحہ معنی، لغوی معنی یہ ہے کہ کسی سوتے ہوئے انسان کے جگانے کو تنبیہ کہتے ہیں اور مصطلحہ معنی یہ ہے کہ کسی شئی کا پہلے اجمالا ذکر ہو پھر اسکے بعد تفصیلاً ذکر کرنا تو تفصیل کو تنبیہ کہتے ہیں مطلب یہ ہے کہ تنبیہ اسے کہتے ہیں جسکا پہلے اجمالاً ذکر ہو

و تتم هذا البحث تو ماتن نے بعد میں متن میں خبر کے سچے اور جھوٹے ہونے کی تفصیل کی اسکا عنوان ماتن نے تنبیہ رکھا شارح بتاتا ہے کہ ماتن نے اسکا عنوان تنبیہ کیوں رکھا بتایا کہ اسکا بھی پہلے متن میں اجمالاً ذکر آیا ہے پھر دوبارہ یہاں سے تفصیل ہو رہی اسلیئے پھر عنوان تنبیہ ہی رکھنا تھا وقد علم ان الخبر کلام الخ تو یہاں سے شارح ایک خاص بحث ذکر کرتا ہے وہ اسطرح کہ بعض محققین نے خبر کی تعریف کی تھی ما یحتمل الصدق و الکذب اور پھر صدق کذب کی انہوں نے تعریف یہ کی کہ مطابقۃ الخبر للواقع یہ صدق ہے اور عدم مطابقۃ الخبر للواقع یہ کذب ہے۔ تو پھر ان محققین نے اعتراض کر دیا کہ جو خبر کی تعریف کی گئی اس میں تو دور ہے کیونکہ کہا گیا کہ خبر وہ ہے جو صدق وکذب کا احتمال رکھے تو خبر کی معرفت صدق کی معرفت پر موقوف ہوگی۔ اور صدق کذب کی تعریف کی کہ خبر واقع کے مطابق ہو تو صدق ہے اور خبر واقع کے مطابق نہ ہو تو یہ کذب ہے۔ تو صدق و کذب کی معرفت خبر کی معرفت پر موقوف ہوگئی۔ تو نتیجہ یہ ہوگا کہ خبر کی معرفت خبر کی معرفت پر موقوف ہوگی تو یہت قدم الشئ علی نفسہ لازم آئیگا۔ جو کہ دور ہے باقی یہ یاد رکھنا کہ محققین نے جو خبر کی تعریف کی ما یحتمل الصدق و الکذب اور صدق کذب کی تعریف کی کہ مطابقۃ للواقع اور عدم مطابقۃ للواقع تو یہاں دو خبریں اور دو صدق کذب ہیں ایک خبر رسم ہے اور دوسری خبر مرسوم

ہے اس طرح ایک صدق کذب رسم ہیں اور دوسرے صدق کذب مرسوم ہیں جس خبر کی انہوں نے ما یحتمل الصدق و الکذب کے ساتھ تعریف کی یہ خبر مرسوم ہے اور صدق کذب رسم ہیں اور صدق کذب کی تعریف میں جو خبر ہے وہ خبر رسم ہے اور صدق کذب مرسوم ہیں. اسکے بعد شارح پہلے پہلے یہ ذکر کرتا ہے کہ سکاکی نے محققین کی تعریف پر اعتراض دور والا ماتن کی تعریف پر یہ اعتراض نہیں ہوسکتا کیونکہ ماتن نے خبر کی تعریف یحتمل الصدق والکذب کے ساتھ نہیں کی بلکہ ماتن نے یہ تعریف کی کہ نسبت کلامیہ کا ایک خارج ہوتا ہے تو نسبت کلامی کی مطابقت یا لامطابقت اس خارج کے ساتھ قصد کی گئی ہو تو یہ خبر ہے لھذا ان تعریف میں صدق کذب نہیں تاکہ خبر کی معرفۃ صدق کذب پر موقوف ہو جائے باقی صدق کذب کی معرفۃ تو خبر پر موقوف ہوگی

فالخبر علی هذا سے شارح نے بتایا کہ ماتن نے جو خبر کی تعریف کی اس کے لحاظ سے خبر کلام کا نام ہے۔

کما فی قولهم الخبر هو الکلام المحتمل سے شارح نے بتایا کہ سکاکی نے محققین کی تعریف پر جو اعتراض کیا کہ خبر کی تعریف میں دور ہے تو وہ اعتراض سکاکی کا غلط ہے وہاں دور لازم نہیں آتا شارح اسکے دو جواب دیتا ہے پہلا جواب یہ ہے کہ خبر کی انہوں نے جو تعریف کی ہے ما یحتمل الصدق و الکذب یہ جو خبر مرسوم ہے یہ خبر کلام کا نام ہے اب اگر اسی خبر پر صدق کذب کی معرفۃ موقوف ہوتی پھر دور لازم آتا لیکن صدق کذب کی تعریف میں جو خبر ہے وہ خبر تو متکلم کی صفت ہے تو موقوف خبر اور ہے اور موقوف علیہ خبر اور لہذا دور لازم نہیں آتا باقی عبارت میں ذرا اور طرح ذکر کیا وہ اسطرح کہ شارح نے کہا کہ محققین نے

جو خبر کی تعریف کی ما تحتمل الصدق والکذب تو اس میں یہاں خبر کا معنی کلام ہے جیسے کہ ماتن کی تعریف کے لحاظ سے خبر کلام کا نام تھا اور بعد میں کہا کہ کبھی خبر بمعنیٰ اخبار کے آتی ہے جیسے کہ محققین نے جو صدق کا معنی کیا وہاں خبر بمعنی اخبار ہے اور اخبار تو متکلم کی صفت ہے تو مطلب وہی بنے گا کہ صدق کذب کی تعریف میں جو خبر ہے وہ متکلم کی صفت ہے پھر اسکے بعد شارح نے ذکر کیا محققین نے صدق کی تعریف یہ کی شئی سے خبر دینی حال ہونے شے کے مبنی ہے اوپر اس حال کے کہ وہ شئی ساتھ اس حال کے ہے لھذا اس تعریف میں خبر کا معنی اخبار ہے اس پر شارح نے دلیل یہ دی کہ صدق کی اس تعریف میں خبر کا صلہ عن آیا ہے اور عن کے ساتھ جب خبر متعدی ہو تو اسکا معنی اخبار ہوتا ہے

و ایضاً الصدق و الکذب سے شارح نے سکاکی کے اعتراض کا دوسرا جواب دیا یہ جواب صدق کذب کے لحاظ سے ہے وہ اس طرح کہ صدق کذب ایک کلام کی صفت ہیں اور دوسرا صدق کذب متکلم کی صفت ہیں تو خبر کی تعریف میں جو صدق کذب ہیں یہ صدق کذب کلام کی صفت ہیں کیونکہ خبر کلام کا نام ہے تو پھر اسکی تعریف میں صدق کذب بھی کلام کی صفت ہونگے اس صدق کذب کی معرف موقوف نہیں وہ اور صدق کذب ہیں جو متکلم کی صفت ہیں انکی معرفتہ خبر پر موقوف ہے لہذا دور نہیں کیونکہ موقوف علیہ صدق کذب کلام کی صفت ہیں اور موقوف صدق کذب متکلم کی صفت ہیں لھذا دور نہیں لازم آیگا عبارت میں یہ جواب ذرہ اس طرح ہے کہ صدق کذب کلام کی صفت بھی آتے ہیں اور متکلم کی صفت بھی باقی خبر کی تعریف میں جو صدق و الکذب ہیں وہ تو کلام کی صفت ہیں باقی صدق کذب کا کلام کی صفت ہونے کا ذرا شارح نے مطلب ذکر کردیا کہ نسبت کلامیہ کا واقع کے مطابق

ہوتا یہ مطلب ہے صدق کذب کے کلام کی صفت ہونے کا اور بعد میں کہا کہ خبر عن الشئی بانہ کذا یہ اسکی تعریف اس کلام کی ہے کہ جو متکلم کی صفت ہے کیونکہ صدق کی تعریف محققین نے خبر عن الشئی کے ساتھ کی تھی خذ ھذا فان المقام دقیق فلیتفکر تفکراً شدیداً

و اتفقوا علی انحصار الخبر تو یہاں سے ماقبل والے متن کے ساتھ اسکا شارح ربط ذکر کرتا ہے وہ یہ ہے کہ پہلے چونکہ خبر کی بات متن میں آ گئی او رصدق کذب کا تعلق خبر کے ساتھ ہوتا ہے کیونکہ سچی جھوٹی خبر ہوتی ہے اسلئے پھر اس بعد والے متن میں صدق کذب کا معنی کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اس میں اختلاف ہے کہ خبر کا صدق و کذب میں حصر ہے یا نہیں جاحظ کہتا ہے کہ حصر نہیں ہے اور اسکے ماسوا سارے علماء کہتے ہیں کہ خبر کا صدق اور کذب میں حصر ہے رہے یہ محققین جو حصر کے قائل ہیں انہیں پھر صدق و کذب کی تعریف میں اختلاف ہوگیا شارح کہتا ہے کہ ان میں سے جو جمہور ہیں ماتن نے صدق کذب کا معنی انکے مذہب کے مطابق کیا ہے چنانچہ ماتن نے کہا کہ خبر سچی یہ ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہواور جھوٹی خبر یہ ہے کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو پھر اعتراض ہوگیا اور مطابقۃ حکمہ سے شارح نے اسکا جواب دیا اعتراض یہ ہوگیا کہ پہلے جہاں خبر کی تعریف میں صدق کذب کی طرف اشارہ کیا تھا وہاں تو کہا تھا کہ نسبت کلامیہ خارج کے مطابق ہو تو اسکا جواب دیا کہ یہاں حذف مضاف ہے مطابقۃ کا مطلب ہے کہ مطابقۃ حکمہ اور حکم تو نسبت ہی ہے

فان رجوع الصدق والکذب سے اس پر دلیل دی کہ حکم کیوں نکالا تو کہتا ہے اسلئے کہ صدق کذب بالذات تو حکم کی طرف راجع ہوتے ہیں ثانیاً خبر کی طرف رجوع کرتے ہیں کیونکہ جب حکم مطابق ہو تو پھر خبر بھی مطابق ہوتی ہے تو پہلے جہاں صدق کذب کی طرف خبر

کی تعریف میں اشارہ تھا وہاں توصدق کذب کو بالذات حکم کی صفت بنائی تھی تو پھر اب بھی ہم نے حکم نکالنا ہے یہاں خارجی اعتراض ہے اسکا جواب سمجھنا ہے اعتراض یہ ہوگیا کہ صدق الخبر کی تعریف خبر کے ساتھ کی ہے یہ دور ہے اسکا جواب یہ ہے کہ اصل صدق کی تعریف تو یہ ہے کہ مطابقۃ الحکم للواقع باقی خبر کا ذکر تعریف میں صرف اسلئے کیا تاکہ پتہ چلے کہ حکم ہمیشہ خبر کیساتھ ہوتا ہے اگر خبر کا ذکر نہ کرتے تو پھر یہ وھم ہوتا کہ شاہد حکم خبر کے بغیر بھی ہوتا ہے

للواقع اس پر اعتراض تھا کہ پہلے تو کہا تھا کہ نسبت کلامیہ خارج کے مطابق ہو اور یہاں یہ کہا کہ نسبت کلامیہ واقع کے مطابق ہو تو یہ صدق ہے تو اسکا جواب دیا کہ واقع کا معنی خارج ہے

بیان ذالک الخ صدق کی تعریف کی کہ خبر کا حکم واقع کے مطابق ہو تو خبر کا معنی بھی واضح ہے اور حکم کا بھی واضح ہے کہ حکم کا معنی نسبت کلامی ہے جو زید قائم سے نسبت سمجھ آرہی ہے باقی واقع کا معنی واضح نہیں اسلئے اب یہاں سے واقع کی تفصیل کرتے ہوئے کہتا ہے کہ جب ہم زید قائم کہیں تو اس سے ایک نسبت سمجھ آتی ہے زید اور قائم کے درمیان یہ نسبت تو زید قائم بولنے سے آئیگی اور اس بولنے سے قطع نظر بھی تو زید اور قائم کے درمیان بھی کوئی تعلق ہوگا یا ایجابی ہوگا یا سلبی تو یہ زید قائم سے قطع نظر نسبت اسی نسبت کو واقع بھی کہتے ہیں اور خارج بھی کہتے ہیں اور نفس الامر بھی کہتے ہیں لھذا اچی خبر یہ ہوگی کہ زید قائم سے جو نسبت کلامی سمجھ آرہی ہے یہ نسبت کلامی اس نسبت (جو زید قائم کے لفظ سے قطع نظر زید قائم کے درمیان نسبت ہے) کے مطابق ہو یعنی کلامی اور ہو سلبی اور وہ خارج

والی نسبت بھی سلبی ہو یا دونوں ثبوتی اور کذب یہ ہوگا کہ نسبت کلامیہ خارج والی نسبت کے مطابق نہ ہو تو مطابق نہ ہونے کی دو صورتیں ہونگی ایک یہ کہ کلام سے ثبوتی سمجھ آ جائے اور واقع میں سلبی ہو یا بالعکس

فاذا قلت ابیع سے اسکی مشکل سی مثال بھی دی کہ مثلاً ایک آدمی کہے ابیع اور اسکا مقصود خبر حال ہو یعنی حال سے خبر دینا ہو تو اب ایک نسبت تو ابیع کے لفظ سے سمجھ آ رہی ہے اور ایک نسبت ابیع کے لفظ سے قطع نظر بھی بیع اور اس انسان کے درمیان بھی ہوگی تب خبر بنے گی

و الا فلا الخ باقی ایک بعت انشائی بھی ہے جب کوئی فروخت کرنے والا خرید کرنے والے سے کہے بعت اس صورۃ میں بعت کے لفظ سے ایک نسبت سمجھ آتی ہے اور اس سے قطع نظر کوئی نسبت نہیں ہے لہذا یہ انشاء ہوگا۔

و لا يقدح فی ذالك ان النبة سے شارح نے ایک اعتراض کے دو جواب دیئے اعتراض یہ ہوگیا کہ صرف یہ ذکر کیا گیا کہ نسبت کلامی کے مقابلے میں نسبت خارجی ہوتی ہے سوال ہوا کے نسبت کہ خارجی کہنا درست نہیں کیونکہ نسبت تو نفس الامر اور خارج میں ہو ہی نہیں سکتی اس کی وجہ یہ ہے کہ نسبت تو امور اعتباری سے ہے اور معقولات ثانیہ سے ہے یہ خارج میں نہیں ہوتی بلکہ ذہن میں ہوتی ہے اور جو ذکر ما قبل میں کیا گیا ہے کہ وہ خارج میں ہے اسے تعارض آ گیا ہے اسکے شارح نے دو جواب دیئے پہلا جواب یہ ہے کہ خارج کے دو معنی ہوتے ہیں ایک تو خارج کا معنی عین ہوتا ہے یعنی جو مشاعر سے خارج ہو (مشاعر کہتے ہیں نفس ناطقہ اور پانچ حواس باطنہ کو اور ان چھ کے مجموعہ کا نام ذہن ہے) اور دوسرا

خارج کا معنی ہے کہ نسبت کلامیہ سے قطع نظر ہو اور نسبت کلامی سے خارجی ہو اگرچہ ذہن میں بھی کیوں نہ ہو ہم نے جو پہلے کہا کہ نسبت خارج میں ہوتی ہے یہ خارج کا ہم نے یہ معنی لیا کہ نسبت کلامیہ سے خارج ہو اور تم جو کہتے ہو کہ نسبت خارج میں نہیں ہوتی یہ خارج بمعنی عین یعنی مشاعر سے خارج لھذا تعارض نہ رہا کیونکہ نفی اثبات کا محل بدل گیا۔

فانا لو قطعنا انطر الخ سے ذکر کیا کہ ہم اگر ذہن کے ادراک اور اسکے حکم سے قطع نظر کریں تو پھر بھی قائم زید کیلئے خارج ہے یعنی خارج میں بھی کوئی نسبت ہوگی زید اور قائم کے درمیان وہذا معنی وجود النسبۃ الخارجیۃ سے بتایا کہ ہم جو کہتے ہیں کہ نسبت خارج میں ہوتی ہے تو خارج کا یہ معنی ہے اور دوسرا جواب یہ دیا کہ خارج جو مشاعر سے خارج ہو اسکے دو معنی ہیں اگر وہ خارج جو ذات کی ظرف ہو اور دوسرا وہ کہ جو وجود کی ظرف جو پہلے کہا کہ خارج میں نسبت ہوتی ہے تو وہ خارج ذات کی ظرف مراد ہے یہ جو کہتے ہو کہ نسبت خارج میں نہیں ہوتی تو خارج سے مراد وہ ہے کہ جو وجود کی ظرف ہو تو اب بھی نفی اثبات کا محل بدل گیا اب تعارض نہیں رہا باقی یہ جواب شارح نے عبارت میں

للفرق الظاھر سے اسطرح دیا کہ ایک یہ ہے کہ القیام حاصل لزید فی الخارج اور ایک یہ ہے کہ حصول القیام لہ امر محقق موجو فی الخارج تو پہلا تو صحیح ہے کیونکہ وہاں فی الخارج قیام جو ذات ہے اسکی ظرف ہے لیکن دوسری مثال ٹھیک نہیں کیونکہ یہاں فی الخارج حصول القیام کی ظرف ہے اور حصول کا معنی تو موجود ہے تو یہ وجود کی ظرف ہے تو ہم نے کہا کہ نسبت خارج میں ہے اسے مراد وہ خارج جو ذات کی ظرف ہے۔

و قیل مطابقتہ یہاں سے ماتن صدق کذب میں یہ مذہب ذکر کرتا ہے اور مذہب

نظام معتزلی اور اسکے تابعین کا ہے انہوں نے صدق کی تعریف کی کہ خبر (یعنی حکم خبر کا لیکن حکم کا ذکرنہیں کیا کیونکہ پہلے ذکر کردیا گیا مخبر کے اعتقاد کے مطابق ہو خواہ واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو اگر واقع کے مطابق ہو تو پھر تو جمہوراور نظام دونوں کے نزدیک جھوٹی ہوگی لیکن اگر خبر واقع کے مطابق نہ ہو پھر اختلاف پڑیگا جمہور کے نزدیک سچی ہوگی لیکن نظام کے نزدیک سچی نہیں ہوگی کیونکہ مخبر کے اعتقاد کے تو مطابق نہیں ہے فقول القائل سے اسکی مثال بھی دی کہ ایک شخص مثلاً کہتا ہے کہ السماء تحتنا بالفرض اسکا عقیدہ بھی یہ ہے کہ آسمان ہمارے نیچے ہے تو اس صورۃ میں یہ خبر سچی ہو گی کیونکہ مخبر کے اعتقاد کے مطابق ہے اگرچہ واقع کے مطابق نہیں اور اس طرح وہ آدمی السماء فوقنا کہے گا چونکہ اسکا عقیدہ نہیں اسلئے پھر یہ خبر جھوٹی ہوگی کیونکہ اسکے اعتقاد کے مطابق نہیں اگرچہ واقع کے مطابق ہے۔

و الواؤ فی قوله و لو خطاءً سے شارح نے بتایا کہ ماتن نے جو والواو خطاء کہا تو یہ واؤ حالیہ ہے اب معنی ہوگا کہ مفروضاً بعض نے کہا واؤ عاطفۃ ہے اور معطوف علیہ محذوف ہے وہ یہ ہے کہ لولم یکن خطاء ولو خطاء یعنی خبر سچی وہ ہے کہ جو خبر مخبر کے اعتقاد کے مطابق ہو اگرچہ واقع کے مطابق نہ ہو یا واقع کے مطابق ہو

و المراد بالاعتقاد الحکم الذھنی سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگیا کہ تم نے نظام کے مذہب پر صدق کی تعریف کی کہ خبر مخبر کے اعتقاد کے مطابق ہو تو اعتقاد اس جزم کو کہتے ہیں کہ جو تشکیک کے قابل ہولھذا جو اخبار یقیفیہ ہیں ایک تو ان پر تعریف سچی نہ آئی کیونکہ یقین اس جزم کو کہتے ہیں کہ جو تشکیک کو قبول نہ کرے اور اعتقاد اسکو کہتے ہیں کہ جو تشکیک کو قبول کرے دوسرا یہ کہ جو اخبار مظنونہ ہیں ان پر بھی

تعریف سچی نہیں آتی کیونکہ ظن کہتے ہیں کہ جو جانب راجح ہو یہاں اعتقاد ہوتا ہی نہیں حالانکہ اخبار یقینیہ اور مظنونہ سچی ہوتی ہیں لیکن تعریف سچی نہ آئی اسکا شارح نے جواب دیا کہ جو اعتقاد کا معنی سمجھا اسکو اعتقاد مشہور کہتے ہیں یہاں صدق کی تعریف میں اعتقاد کا یہ مشہور معنی مراد نہیں بلکہ یہاں اعتقاد کا معنی حکم ذہنی ہے خواہ جازم ہو یا راجح ہو جب جازم کہا تو اب اخبار یقینیہ کو تعریف شامل ہوگئی کیونکہ اخبار یقینیہ میں بھی جزم ہوتا ہے اسی طرح جو اخبار معتقد ہیں انکو بھی شامل ہوگی کیونکہ ان میں بھی جزم ہوتا ہے اور جب راجح کہا تو پھر اخبار مظنونہ کو شامل ہوگی کیونکہ ظن جانب راجح کو کہتے ہیں یہاں اعتقاد نہیں ہے تو پھر سچی خبریں تین قسم ہونگی یقینیہ (علم کا معنی یقین ہے) اخبار معتقدہ اور اخبار مظنونہ باقی یہ کہ اخبار موہومہ بھی ہوتی ہیں تو بتایا کہ یہ جھوٹی ہوتی ہیں کیونکہ وہم کہتے ہیں کہ ظن میں راجح جانب کے مقابلے میں جو جانب مرجوح ہوتی ہے تو مرجوح وہاں ہوگی جہاں راجح ہو تو راجح کا تو متکلم کو اعتقاد ہوتا ہے تو یہ مرجوح اس اعتقاد کے مطابق نہیں اسلئے موہومہ خبریں جھوٹی ہونگی باقی یہاں یہ وہم نہیں پڑنا چاہیے کہ آگے کہے گا کہ وہم میں تو اعتقاد ہی نہیں پھر اعتقاد کے مطابق نہ ہوئے کیونکہ وہم میں جانب راجح تو ضرور ہوگی تو اعتقاد مرجوح کا نہیں اسکے راجح کا ہوگا اور مرجوح اسکے خلاف ہوگا۔ واما المشکوک سے شارح نظام پر اعتراض کرتے ہیں پھر کمزور جواب دیں گے اعتراض یہ کرتے ہیں کہ نظام تو ان لوگوں میں سے ہے کہ جو خبر میں واسطے کے قائل نہیں حالانکہ جو خبر مشکوک ہوتی ہے وہاں تو اعتقاد انہیں ہوتا دونوں جانبین برابر ہوتی ہیں وہ نہ سچی اور نہ جھوٹی ہوسکتی ہے کیونکہ جب اعتقاد نہیں تو یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ یہ خبر مخبر کے اعتقاد کے مطابق ہے یا مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہیں تو واسطہ نکل آیا کہ

مشکوک خبر نہ سچی ہے نہ جھوٹی ہے حالانکہ نظام ان لوگوں میں ہے جو کہتے ہیں کہ خبر کا صدق اور کذب میں حصر ہے۔

اللھم الاان یقال سے شارح نظام کی طرف سے کمزور جواب دیتا ہے وہ یہ ہے کہ کذب کی ہم نے تعریف کی کہ خبر مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہ ہو یہ متعدد پر نفی ہے اس کی دو صورتیں ہیں اول خبر مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہ ہو یہ بھی جھوٹی ہے یا سرے سے اعتقاد ہی نہ ہو پھر بھی جھوٹی ہے کیونکہ کہہ سکتے ہیں کہ خبر مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہیں باقی ضعف اس جواب میں یہ ہے کہ اگر ہم یہ کہیں کہ اعتقاد نہ ہو پھر بھی خبر جھوٹی ہوتی ہے تو پھر انشاء میں بھی اعتقاد نہیں ہوتا تو پھر انشاء سچا ہوجائیگا حالانکہ انشاء تو صدق کذب کے ساتھ متصف نہیں ہوتا

لا یقال المشکوک تو نظام پر جو شارح نے اعتراض کردیا کہ مشکوک خبر نہ سچی نہ جھوٹی ہوتی ہے تو پھر واسطہ نکل ایا کسی نے جواب دیا تھا اسے نقل کرکے رد کریگا جواب کسی نے یہ دیا کہ نظام جو حصر کا قائل ہے تو خبر کے حصر کا صادق کاذب ہونے میں قائل ہے۔ جو خبر نہیں اسکے حصر کا تو کوئی قائل نہیں اور مشکوک تو خبر ہی نہیں لہذا یہ اگر سچی جھوٹی نہ ہو تو کوئی حرج نہیں اسلئے کہ مناطقہ نے ذکر کیا ہے کہ مشکوک میں محض تصور ہوتا ہے وہاں نہ حکم اور نہ تصدیق ہوتی ہے کیونکہ تصدیق کا تعلق تو اخبار کے ساتھ ہوتا ہے جب یہ خبر ہی نہیں لہذا اگر سچی جھوٹی نہ ہو تو کوئی حرج نہیں شارح اسکے دو جواب دیگا پہلا جواب

لانا نقول سے یہ دیتا ہے کہ تم نے کہا کہ خبر مشکوک اسلئے خبر نہیں کہ یہاں اعتقاد نہیں ہوتا دونوں جانبیں برابر ہوتی ہیں یہاں حکم اور تصدیق نہیں ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ خبر کی مدار

حکم تصدیق پر نہیں خارج پر ہے کیونکہ ہم نے خبر کی تعریف کی ہے کہ نسبت کلامی کے مقابلے میں خارج ہوتا ہے تو نسبت کلامی کبھی خارج کے مطابق ہوگی کبھی نہیں ہوگی جیسے کوئی شخص زید فی الدار کہے گا اور اسکو شک ہوگا کہ زید گھر میں ہے یا کہ نہیں ہے تو متکلم کے اعتقاد سے قطع نظر اسکا خارج تو ہوگا کہ خارج زید گھر میں ہوگا یا نہیں ہوگا تو زید فی الدار خبر ہوگی باقی عبارت میں پہلا جواب اسطرح دیا ہے کہ یہ ٹھیک ہے کہ زید فی الدار مشکوک شخص بولے گا تو پھر اس میں نہ حکم ہے اور نہ تصدیق ہے تصدیق اور حکم کے نہ ہونے کا مطلب ہے کہ متکلم کو وقوع لاوقوع کا ادراک نہیں اور اسکا ذہن کسی شئی پر نفی یا اثبات کے ساتھ حکم نہیں کرتا لیکن جس وقت جملے خبریۓ زید فی الدار کا تلفظ کریگا تو اسکا خارج ضرور ہوگا لہذا یہ خبر ہوگی

بل اذا تیقن ان زیداً سے شارح نے دوسرا جواب دیا وہ یہ کہ تم نے کہا کہ مشکوک خبر اسلئے نہیں کہ اسکی دو جانبیں برابر ہوتی ہیں اور اعتقاد نہیں ہوتا حالانکہ ایک اور ہے جو شک سے زیادہ کمزور ہے اسے خبر بناتے ہو تو مشکوک کو کیوں خبر نہیں بناتے وہ اسطرح کہ ایک شخص ہے اسکو یقین ہے کہ زید دار میں نہیں ہے اور پھر کہتا ہے کہ زید فی الدار تو اب زید فی الدار یہ مشکوک سے زیادہ کمزور ہے کیونکہ مشکوک میں دونوں احتمال ہوتے ہیں اور شک کرنے والا ہر ایک کو جائز رکھتا ہے اور یہاں تو زید فی الدار جائز ہی نہیں رکھتا کیونکہ دار میں نہ ہونے کا یقین ہے تو زید فی الدار کو اس صورۃ میں خبر بناتے ہو جو مشکوک سے بھی کمزور ہے تو پھر مشکوک کیوں خبر نہیں بن سکتا کیونکہ تم اس صورۃ میں زید فی الدار کو خبر اسلئے بناتے ہو کہ متکلم کو اگرچہ لیس زید فی الدار کا یقین ہے لیکن اسکے اعتقاد سے قطع نظر خارج میں تو دار اور زید کے درمیان کوئی تعلق ہوگا جیسے یہاں خارج ہوسکتا ہے شک کی صورۃ میں بھی خارج

ہو سکتا ہے لہذا سے بہی خبر کہو دتمسک النظام

بدلیل قولہ تعالیٰ ماقبل میں ماتن نے نظام کے مذہب پر صدق کذب کی تعریف کی تھی کہ صدق یہ ہے کہ خبر مخبر کے اعتقاد کے مطابق ہو اور کذب یہ ہے کہ خبر مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہ ہو یہاں سے نظام کی دلیل نقل کرتا ہے وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ان المنافقین لکاذبون اب شارح نے پہلے عبارت نکالی تاکہ دلیل کی سمجھ آ جائے تو وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ جس وقت منافق آپکے پاس آتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ تحقیق تو اللہ تعالیٰ کا رسول ہے بعد میں پھر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ جانتا ہے کہ آپ اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں مطلب ارشاد باری تعالیٰ کا یہ ہے کہ آپ جو رسول ہو تو منافقین کے کہنے سے نہیں بلکہ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ جانتا ہے کہ آپ رسول ہیں تو پھر آگے اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ گواہی دیتا ہے کہ منافق جھوٹے ہیں اللہ تعالیٰ نے منافقین کو جھوٹا کہا تو صدق کذب تو خبر کی صفتیں ہوتی ہیں یہاں یہ دیکھنا ہے کہ وہ کونسی خبر ہے جس میں منافق جھوٹے ہیں جواب دیا وہ خبر ہے انک لرسول اللہ لہذا اگر کذب کی یہ تعریف کرو کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو پھر تو منافق انک لرسول اللہ میں جھوٹے نہیں ہونے چاہیے کیونکہ یہ خبر تو واقع کے مطابق ہے ہاں اگر یہ تعریف کریں کذب کی کہ خبر مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہ ہو تو اب انک رسول اللہ جھوٹی اسلئے ہے کہ یہ منافقین کے اعتقاد کے مطابق نہیں ہے اس دلیل سے صرف کذب کی تعریف معلوم ہوی کہ کذب یہ ہے کہ خبر مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہ ہو اور صدق خبر کی تعریف اپنی طرف سے ملادیں گے کہ خبر مخبر کے اعتقاد کے مطابق ہو کیونکہ یہ ایک دوسرے کی نقیض ہیں لہذا ایک کی تعریف سے دوسرے کی تعریف خود بخود سمجھ آ جائے گی

و رد بان المعنی لکاذبون فی الشهادۃ سے ماتن نے نظام کی اس دلیل کو رد کردیا وہ اسطرح کہ تمہاری دلیل تب بنتی کہ کذب انک لرسول اللہ کی طرف راجع ہو لیکن یہ کذب انک لرسول اللہ کی طرف راجع نہیں بلکہ نشھد کی طرف راجع ہے اور نشھد اسلئے جھوٹا ہے کہ یہ واقع کے مطابق نہیں اب اعتراض ہوگیا کہ تم نے کہا کہ کذب نشھد کی طرف راجع ہے تو نشھد شھادۃ سے ہے اور شھادہ تو انشاء ہے نہ کہ خبر اور انشا تو صدق کذب کے ساتھ متصف نہیں ہوتا شارح نے

و ادعا ئھم فیھا المواطاۃ سے اسکا جواب دیا کہ یہ ٹھیک ہے کہ نشھد انشاء ہے اور انشاء صدق کذب کے ساتھ متصف نہیں ہوتا لیکن نشھد ایک اور خبر کو متضمن ہے یہ کذب دراصل اسکی طرف راجع ہے وہ خبر یہ ہے کہ چونکہ عموماً جو گواہی دیتا ہے اسکا مطلب یہ ہوتا ہے کہ میں یہ گواہی سچے دل سے دیتا ہو اسلئے نشھد کہنے سے مطلب یہ تھا کہ ہم یہ گواہی سچے دل اور خلوص اعتقادت سے دیتے ہیں اور یہ خبر اسلئے جھوٹی ہے کہ یہ واقع کے مطابق نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے خود ارشاد فرمایا کہ منافقین جو منہ سے بولتے ہیں انکے دل میں وہ نہیں ہوتا باقی رہا

بشھادۃ سے اس پر دلیل بھی دی کہ نشھد اس خبر کی طرح ہے کہ ہذہ من صمیم القلب وخلوص الاعتقاد تو کہتا ہے کہ دلیل یہ ہے کہ انک الرسول اللہ میں ایک ان ہے لام ہے اور جملہ اسمیہ ہے یہ سارے تاکید کیلئے آتے ہیں مطلب یہ ہو گا کہ ہم یہ شھادۃ سچے دل سے اور خلوص اعتقاد سے دیتے ہیں یہاں یہ خارجی اعتراض نہیں ہونا چاہیے کہ نظام کہے گا کہ چلو یہ کذب نشھد کی طرف راجع ہے لیکن نشھد اسلئے جھوٹا نہیں کہ یہ واقع کے مطابق نہیں بلکہ

اسلئے جھوٹا ہے کہ یہ مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہیں کیونکہ ہم کہیں گے کہ نظام معتزلی ہے وہ یہ احتمال نہیں ذکر کر سکتا کہ یہ نشھد اسلئے جھوٹا ہے کہ مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہیں ہاں ہم نظام کے استدلال کو رد کرنے کیلئے یہ احتمال ذکر کر سکتے ہیں کہ یہ نشھد جھوٹا اسلئے ہے کہ یہ واقع کے مطابق نہیں

و ما قیل انه راجع سے شارح نے بعض محققین کے قول کو رد کر دیا وہ اسطرح کہ بعض محققین نے اس متن کا مطلب یہ بیان کیا تھا کہ کذب نشھد کی طرف راجع ہے اور یہ نشھد انشاء ہے خبر نہیں اور انشاء تو صدق کذب کے ساتھ متصف نہیں ہوتا

او فی تسمیتھا نظام کی دلیل کا پہلے ماتن نے ایک جواب دیا کہ یہ کذب انک لرسول اللہ کی طرف راجع نہیں ہوسکتا بلکہ یہ کذب نشھد کی طرف راجع ہو اور نشھد کا اپنا معنی مراد نہیں بلکہ ایک اور خبر کو متضمن ہے اسکی طرف کذب راجع ہے یہاں سے دوسرا جواب دیتا ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ یہ کذب انک لرسول اللہ کی طرف راجع ہے بلکہ یہ کذب تسمیۃ کی طرف راجع ہے یعنی یہ جو خبر ہے انک لرسول اللہ اسکا جو منافقین نے شھادۃ نام رکھا اس نام رکھنے میں وہ منافق جھوٹے ہیں کیونکہ شھادۃ کیلئے تو مواطاۃ (دل زبان کی موافقۃ) شرط ہوتی ہے اور منافقین کی اس خبر میں تو مواطاۃ نہیں تھی

و فیه نظر تو ماتن نے جو نظام کی دلیل کا دوسرا جواب دیا اس پر یہاں سے شارح دو وجھوں سے اعتراض کرتا ہے پہلی وجہ سے تو اعتراض اسطرح کرتا ہے کہ اسم جب مسمی کے مطابق نہ ہو تو پھر عرف میں اسکو غلط کہتے ہیں کذب نہیں کہتے یہاں بھی اسطرح ہے کہ اسم مسمی کے مطابق نہیں کیونکہ اسم شھادۃ ہے اور مسمی انک لرسول اللہ والی خبر ہے تو یہ اسم مسمی

کے مطابق نہیں کیونکہ شھادۃ میں مواطاۃ شرط ہوتی ہے جبکہ اس انک لرسول اللہ والی خبر میں تو مواطاۃ نہیں لہذا شھادۃ نام رکھنا جھوٹا نہیں ہوگا بلکہ غلط ہوگا کیونکہ صدق کذب تو خبر یعنی قضیہ کی صفتیں ہوتی ہیں اور نام رکھنا یہ تو کوئی قضیہ نہیں کیونکہ یہاں کوئی موضوع محمول تو نہیں یہ نام رکھنا تو مفرد ہے اور مفرد کا علم تصور ہوتا ہے اور دوسری وجہ سے اعتراض یہ کرتا ہے کہ چلو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ جیسے کذب نشھد کی طرف راجع تھا اور نشھد کا اپنا معنی مراد نہیں تھا بلکہ نشھد ایک اور خبر کو متضمن تھا اسکی طرف کذب راجع تھا یہاں بھی کذب تسمیۃ کی طرف راجع ہو لیکن تسمیۃ کا اپنا معنی مراد نہ ہو بلکہ یہ ایک اور خبر کو متضمن ہو اسکی طرف کذب راجع ہو وہ خبر یہ ہوگی کہ ہذا المقول یسمی شھادۃ اب کہو گے کہ یہ خبر جھوٹی اسلئے کہ اس میں مواطاۃ نہیں اور شھادۃ میں تو مواطاۃ ہوتی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ مطلق شھادۃ میں ہم مواطاۃ کا شرط ہونا تسلیم ہی نہیں کرتے کیونکہ شھادۃ جھوٹی بھی تو ہوتی ہے حالانکہ وہاں مواطاۃ نہیں ہوتی

و حاصل الجواب منع کون التکذیب پہلے نظام کے مذہب پر کذب کی تعریف کی تھی کہ خبر اعتقاد کے مطابق نہ ہو پھر اس پر نظام کی دلیل نقل کی تھی پھر شارح نے اسکے دو رد کردیئے کہ تمہارا استدلال تب صحیح ہوتا کہ یہ کذب انک لرسول اللہ کی طرف راجع ہوتا لیکن یہ کذب تو نشھد کی طرف راجع ہے یا تسمیۃ کی طرف راجع ہے ماتن نے جو استدلال کے جواب دیئے بعض شارحین نے انکی اور تقریر کی شارح پہلے اپنا موقف ذکر آتا ہے اور دوسرے شارحین کا پھر رد ذکر کریگا یہاں سے مذکورہ بالا عبارت کا شارح پہلے جواب کا خلاصہ ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہاں تک استدلال کا ایک جواب آ گیا جسکا خلاصہ یہ ہے کہ

پہلا جواب منع ہے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ کذب انک لرسول اللہ کی طرف راجع ہے (منع کہتے ہیں کہ دلیل کے کسی مقدمے پر اعتراض کرنا) اور آگے ماتن نے اس منع پر دو سندیں ذکر کی کہ ہوسکتا ہے کہ یہ کذب نشھد کی طرف راجع ہو اور ہوسکتا ہے کہ یہ کذب تسمیۃ کی طرف راجع ہو (جہاں سند پر منع ہو تو اسکا معنی یوں کرتے ہیں کہ ہوسکتا ہے اور جائز ہے کہ یہ بات ہو)

او المشھود بہ فی زعمھم سے ماتن نے دوسرا جواب دیا ہے پہلے یہ تھا کہ ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ کذب انک لرسول اللہ کی طرف راجع ہے اور اب کہتا ہے کہ چلو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ کذب انک لرسول اللہ کی طرف راجع ہے اور یہ انک لرسول اللہ والی خبر جھوٹی ہے اور اسلئے جھوٹی ہے کہ یہ واقع کے مطابق نہیں پھر اعتراض ہوگیا کہ انک لرسول اللہ تو واقع کے مطابق ہے پھر تم کیسے کہتے ہو کہ یہ خبر اسلئے جھوٹی ہے کہ یہ واقع کے مطابق نہیں اسکا شارح نے

لکن لا فی الواقع سے جواب دیا کہ واقع کے مطابق نہ ہونا دو قسم کا ہوتا ہے ایک یہ ہوتا ہے کہ یہ خبر واقع کے مطابق نہیں فی الواقع اور ایک یہ ہوتا ہے کہ خبر واقع کے مطابق نہیں کسی کے زعم و خیال میں یہ ٹھیک ہے کہ انک لرسول اللہ یوں فی الواقع تو واقع کے مطابق ہے لیکن منافقین کے زعم میں واقع کے مطابق نہیں اسلئے جھوٹی ہے اصل مطلب یہ ہے کہ خود منافقین یہ سمجھتے تھے کہ ہم جو کہتے ہیں یہ واقع کے مطابق نہیں اسلئے پھر انکے نزدیک انک لرسول اللہ خبر جھوٹی ہے

فلیتامل لئلا یتوھم سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگیا کہ

یہ تو پھر ماتن نے نظام کے مذہب کو تسلیم کرلیا کیونکہ نظام کا مذہب بھی یہ ہے کہ کذب یہ ہے کہ خبر اعتقاد کے مطابق نہ ہو اور ہم نے یہ تسلیم کرلیا کہ خبر واقع کے مطابق نہیں انکے خیال میں تو ان دونوں باتوں میں بون بعید ہے باقی رہی یہ بات کہ فرق کیسے ہے شارح نے ذکر کیا مختلف وجوہ سے فرق ہے پہلا فرق تو یہ ہے کہ نظام کے مذہب میں عدم مطابقۃ کی اضافۃ اعتقاد کی طرف ہے اور ہم نے جو تسلیم کرلیا وہاں عدم مطابقۃ کی اضافۃ واقع کی طرف ہے دوسرا فرق یہ ہے کہ نظام کا جو مذہب ہے وہاں بھی عدم مطابقۃ الاعتقاد کی طرف زعم ہے کیونکہ منافقین کا اپنا خیال یہ تھا کہ ہم جو انک لرسول اللہ کہتے ہیں یہ واقع کے مطابق نہیں اور ہم نے جو تسلیم کرلیا وہاں بھی عدم مطابقۃ للواقع کی طرف زعم ہے لیکن مظروف کے لحاظ سے فرق ہے کیونکہ نظام کے مذہب میں مظروف عدم مطابقۃ للاعتقاد ہے جبکہ ہم نے جو تسلیم کرلیا وہاں مظروف عدم مطابقۃ للواقع ہے تیسرا قدرے باریک فرق ہے وہ یہ ہے کہ یہ کلام کسی شخص کے اعتقاد کے مطابق نہیں اس وقت اس شخص کو اس بات کا ادراک ضروری نہیں کہ یہ بات میرے اعتقاد کے خلاف ہے جیسے کہ ہم مسلمانوں کے جو معتقدات ہیں یہ نصاریٰ کے اعتقاد کے مطابق نہیں لیکن نصاریٰ کو اس بات کا ادراک نہیں کہ مسلمانوں کا یہ مسئلہ بھی ہمارے اعتقاد کے خلاف ہے یہ مسئلہ بھی خلاف ہے یہ بھی خلاف ہے جب تک وہ مسلمانوں کی کتابوں کا مطالعہ نہیں کریں گے اور ایک فرق یہ ہے کہ یہ خبر واقع کے مطابق نہیں کسی کے خیال وزعم میں اس سورۃ میں زاعم کو اس بات کا ادراک ضروری ہوتا ہے کہ یہ بات میرے خیال میں واقع کے مطابق نہیں

فظهر بما ذکرنا فساد ما قبل اب یہاں سے دوسرے شارحین کی تقریر ذکر کا رد کرتا

ہے تو شارح کے مطابق تو ماتن نے دو جواب دیئے پہلا جواب منع ہے اور اسکی دو سند یں ہیں اور دوسرا جواب تسلیم ہے اب کہتا ہے کہ دوسرے شارحین نے یہ تقریر کی کہ ماتن نے صرف ایک جواب دیا ہے منع کے ساتھ کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ کذب انک لرسول اللہ کی طرف راجع ہے اور بعد میں تین ماتن پر منع کی سندیں ذکر کی ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ کذب نشھد کی طرف راجع ہو سکتا ہے کہ یہ کذب تسمیہ کی طرف راجع ہو جائز ہے کہ یہ کذب مشہود بہ کی طرف راجع ہو شارح نے رد کر دیا کہ اسکا فساد ظاہر ہوگیا کیونکہ انہوں نے مشہود بہ کا معنی ہی نہیں سمجھا مشھود بہ وہی انک لرسول اللہ ہے اس صورۃ میں ماتن کی عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ کذب انک لرسول اللہ کی طرف راجع ہو اور یہ کہنا کہ ہو سکتا ہے کہ مشہود بہ کی طرف کذب راجع ہو یعنی انک لرسول اللہ کی طرف راجع نہیں ہے اور راجع ہو بھی سکتا ہے یہ تو تعارض لازم آجائیگا

و اعلم ان ھھنا ا وجھًا آخر شارح کے مطابق ماتن نے نظام کے استدلال کے دو جواب دیئے یہاں سے شارح کہتا ہے کہ یہاں ایک تیسرا جواب بھی ہے جسکو قوم یعنی علماء بلاغت نے نہیں ذکر کیا وہ یہ ہے کہ یہ کذب نہ انک لرسول اللہ اور نہ شھادۃ اور نہ تسمیہ کی طرف راجع ہے بلکہ یہ کذب منافقین کے قسموں کی طرف راجع ہے ان قسموں میں منافقین جھوٹے ہیں پھر اعتراض ہوا کہ قسم تو انشاء کا قسم ہے پھر اسکی طرف کذب کیسے راجع ہو سکتا ہے

و زعمھم انھم لم یقولوا سے شارح نے اسکا جواب دیا کہ کفار کا یہ زعم کرنا کہ انہوں نے لا تنفقوا علی من عند سول اللہ حتی الخ نہیں کہا لہذا یہ بات کہ انہوں نے اسکا قول

نہیں کیا یہ تو قضیہ اور خبر ہے اسکی طرف کذب راجع ہو سکتا ہے

لما ذکر فی صحیح البخاری سے شارح نے کہا کہ ہم نے لا تنفقو الآیۃ کیوں نہیں کہا جواب دیا کہ اسلئے کہ صحیح بخاری میں حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں حضورﷺ کے ساتھ غزوہ بنی مصطلق میں شریک تھا کہ میں نے عبد اللہ بن ابی ابن سلول سے سنا (اس کے نام میں لوگوں کو غلطی لگی رہتی ہے درست ترکیب یہ ہے کہ ابن ابی یہ عبد اللہ کی پہلی صفت اور ابن سلول دوسری صفت ہے چونکہ پہلا ابن دو علموں کے درمیان نہیں درمیان ابن ابی آ گیا اسلئے پھر کتابت میں دوسرے ابن کا ہمزہ نہیں گریگا تو ابی عبد اللہ کے باپ کا نام ہے اور سلول عبد اللہ کی ماں کا نام ہے باقی یہ ترکیب نہیں کہ ابن ابی عبد اللہ کی صفت ہے اور ابن سلول عبد اللہ کی صفت ہو کیونکہ پھر معنی ہوگیا کہ عبد اللہ جو کہ بیٹا ہے ابی کا اور ابی جو بیٹا ہے سلول کا حالانکہ سلول تو ابی کی بیوی تھی اسیطرح ایک اور صحابی کے نام میں بھی اسطرح کی غلطی لگتی ہے) کہ وہ کہتا تھا منافقوں کو کہ تم ان لوگوں کو کوئی چیز نہ دو جو حضورﷺ کے پاس ہیں تو پھر وہ لوگ آپﷺ سے منتشر ہو جائیں گے اور پھر کہا ابی عبد اللہ نے کہ اگر ہم حضورﷺ سے مدینہ کی طرف رجوع کر گئے تو پھر وہاں ضرور اعز اذل کو مدینہ سے نکال دے گا تو اعز سے مراد اسکی اپنی ذات تھی کہ ہم اعز اور معاذ اللہ صحابہ کرام اور حضورﷺ یہ اذل ہیں تو زید بن درقم فرماتے ہیں کہ جب جنگ سے واپسی یا واپس ہوئے تو میں نے عبد اللہ کی یہ ساری بات اپنے چچا کو سنا دی چچا سے انکا حقیقی چچا مراد نہیں بلکہ خزرج قبیلے کا جو سردار تھا سعد بن عبادہ مراد ہے کیونکہ اھل عرب سردار کو چچا کہتے ہیں باقی ایک سعد اوس قبیلے کے سردار تھے وہ سعد بن معاذ تھے یہ

دونوں سردار جلیل القدر صحابی تھے یہاں محققین نے یہ بات بھی سنائی کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنھا پر جب منافقین نے تہمت لگائی پھر جب حضور ﷺ نے تقریر فرمائی آپ نے ارشاد فرمایا کہ ہم مہاجر ہیں اور ہمارا کوئی قبیلہ نہیں ورنہ ہمارے ساتھ یوں نہ ہوتا تو وہاں یہ سعد بن معاذ نے اشارہ سمجھا پھر کہا کہ آپ ﷺ کی تقریر کے دوران اٹھ کر کہنے لگے کہ اب تو صرف دو قبیلے ہیں اوس اور خزرج وہ شخص بتاؤ اگر میرے قبیلے یعنی اوس میں سے ہے تو ابھی میں اسکی گردن اڑاتا ہوں بی شک خزرج سے ہو پھر بھی ہم اسے قتل کردیں گے پھر وہ سعد بن عبادہ سعد بن معاذ کے ساتھ لڑ پڑے کہ تم میرے قبیلے کے آدمی کو قتل نہیں کرسکتے پھر میرے چچا نے حضور ﷺ کو بات بتائی پھر حضور ﷺ نے مجھے بلایا اور میں نے بات سنادی پھر حضور ﷺ نے عبد اللہ بن ابی اور اسکے ساتھیوں کی طرف قاصد روانہ کیا تو عبد اللہ وغیرہ نے قسمیں اٹھائیں کہ انہوں نے یہ بات نہیں کہی چونکہ شریعت ظاہر کا اعتبار کرتی ہے اسلئے پھر حضور ﷺ نے منافقوں کو سچا قرار دیا اور زید بن ارقم کو جھوٹا کردیا اس سے پھر زید بن ارقم کو بہت غم لگا جو اس سے پہلے اسطرح کا غم کبھی نہیں لگا تھا تو وہ گھر میں بیٹھے رہتے تھے اور شرم سے باہر نہیں نکلتے تھے پھر انکے چچا نے کہا کہ مجھ پر ناراض نہ ہو کیونکہ میں نے یہ ارادہ نہیں کیا کہ حضور ﷺ تیری تکذیب کریں اور تیرے پر ناراض ہو جائیں پھر قرآن پاک کی آیت اتری اذا جاءک المنافقون الایۃ حضور ﷺ نے زید کے پاس قاصد روانہ کیا وہ آگئے تو حضور ﷺ نے یہ آیت پڑھی اور فرمایا کہ زید بن ارقم تم کو خدا نے سچا قرار دیا۔

الجاحظ مطابقۃ تو پہلے ماتن نے دو مذہب ذکر کئے کہ جمہور کا مذہب اور نظام معتزلی کا یہاں سے ماتن تیسرا مذہب جاحظ کا ذکر کرتا ہے یہ خبر کے صادق کاذب میں انحصار

کے منکر ہے یہ خبر صادق کاذب کے درمیان واسطہ مانتا ہے کہ کئی خبریں ایسی ہیں کہ جو نہ تو صادق ہیں اور نہ کاذب ہیں یہاں ایک خارجی اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ شارح نے الجاحظ کے بعد انکر فعل نکال کر بتایا کہ جاحظ مبتدا ہے اور اسکی خبر محذوف ہے باقی الجاحظ کو فاعل بناتا اور اس سے پہلے فعل نکالتا یہ بھی ہو سکتا تھا پھر شارح نے جاحظ کو مبتدا کیوں بنایا اسکا جواب یہ ہے کہ اگر شارح الجاحظ کو فاعل بناتا تو پھر فعل مقدر نکالنا پڑتا اور نحو کی کتابوں میں فعل کے حذف کے مقامات لکھے ہوئے ہیں کہ کہاں فعل محذوف ہوتا ہے تو یہ مقام ان مقامات میں سے نہیں ہے اسلئے پھر فاعل نہیں بنایا اور مبتدا بنایا اور خبر محذوف نکالی

و تحقیق کلامه ان الخبر تو بعض شارحین نے واسطے کو پورا نہیں سمجھا کہ جاحظ کیسے واسطہ مانتا ہے اسلئے شارح اسکی تحقیق کریگا کہ جاحظ کیسے واسطے کا قائل ہے تو کہتا ہے کہ خبر میں پہلے دو احتمال ہیں کہ خبر واقع کے مطابق ہوگی یا خبر واقع کے مطابق نہیں ہوگی پھر ہر ایک کی تین تین قسمیں ہیں کیونکہ خبر جب واقع کے مطابق ہوگی تو پھر اعتقاد مطابقۃ کا ہوگا یا اعتقاد عدم مطابقۃ کا ہوگا یا نہ مطابقۃ اور نہ عدم مطابقۃ کا اعتقاد ہوگا یعنی لابشرط شئی کے مرتبے میں ہو یہ تین قسم بن گئے اسی طرح خبر جب واقع کے مطابق نہ ہو تو پھر اعتقاد مطابقۃ کا ہوگا یا اعتقاد عدم مطابقۃ کا ہوگا یا کسی کا اعتقاد نہیں ہوگا نہ مطابقۃ کا نہ عدم مطابقۃ کا تو تین قسمیں یہ بن گئیں تو ساری چھ قسمیں بنیں گی جن میں صرف ایک قسم سچی ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہو اور اعتقاد بھی مطابقۃ کا ہو یعنی یہ اعتقاد ہو کہ خبر واقع کے مطابق ہے اور صرف ایک قسم جھوٹی کہ خبر واقعہ کے مطابق نہ ہو اور اعتقاد بھی عدم مطابقۃ کا ہو باقی جو چار قسم رہیں گی کہ خبر واقعہ کے مطابق ہو اور اعتقاد عدم مطابقۃ کا ہو یا کسی کا اعتقاد نہ ہو اور اسی طرح واقعہ

کے مطابق نہ ہو اور اعتقاد مطابقت کا ہو یا کسی کا اعتقاد نہ ہو تو یہ چاروں خبریں نہ سچ ہیں اور نہ جھوٹ ہیں۔

فعنده سے شارح نے بتایا کہ ماتن نے جاحظ کے مذہب پر صدق کی تعریف کی کہ خبر واقع کے مطابق ہو اور اعتقاد بھی مطابقت کا ہو اور کذب یہ ہے کہ خبر واقعہ کے مطابق نہ ہو اور اعتقاد بھی عدم مطابقت کا ہولھذا جاحظ کے مذہب پر جو صدق کذب کی تعریف کی ہے چونکہ یہاں واقعہ اور اعتقاد میں مطابقۃ اور موافقۃ ہے کیونکہ صدق کی تعریف کی ہے کہ خبر واقعہ کے مطابق نہ ہو اور اعتقاد بھی مطابقۃ کا ہو تو واضح ہے کہ یہاں واقع اور اعتقاد دونوں موافق ہیں اسطرح کذب کی تعریف کی کہ خبر واقعہ کے مطابق نہ ہو اور اعتقاد بھی عدم مطابقت کا ہولھذا یہاں بھی واقع اور اعتقاد میں موافقت ہے کیونکہ خبر واقع کے مطابق نہیں اور اعتقاد بھی ہے کہ واقع کے مطابق نہیں۔

و یلزم فی الاول یہ جو جاحظ کے مذہب پر ماتن نے صدق و کذب کی تعریفیں کی ہیں بظاہر ان میں نظام کا مذہب نہیں آتا باقی جمہور کے مذہب کو شامل ہیں کیونکہ جاحظ کے نزدیک صدق یہ ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہو یہ پہلی جزء تھی جو جمہور کے مذہب کو شامل ہے کیونکہ جمہور کے نزدیک بھی صدق یہ ہیکہ خبر واقع کے مطابق ہو اور جاحظ کے نزدیک صدق کی دوسری جز ہے کہ اعتقاد مطابقت کا ہو تو یہ نظام کے مذہب کو شامل نہیں کیونکہ نظام صدق میں مطابقت الاعتقاد کا اعتبار کرتا ہے اور جاحظ اعتقاد المطابقت کا اعتبار کرتا ہے اسی طرح کذب کی تعریف جاحظ نے یہ کی ہے کہ خبر واقعہ کے مطابق نہ ہو یہ پہلی جزء تھی جو جمہور کے مذہب کو شامل ہے کیونکہ جمہور بھی کذب کا معنی یہ کرتے ہیں کہ خبر واقعہ کے

مطابق نہ ہو باقی جو دوسری جز ہے کہ اعتقاد بھی عدم مطابقت کا ہو یہ بظاہر نظام کے مذہب کو شامل نہیں کیونکہ نظام کذب میں عدم مطابقت الاعتقاد کا اعتبار کرتا ہے جبکہ جاحظ اعتقاد عدم المطابقت کا اعتبار کرتا ہے تو شارح یہاں سے کہتا ہے کہ یہ جاحظ کے مذہب پر جو تعریفیں کی یہ نظام کے مذہب کو بھی شامل ہیں وہ اسطرح کہ ان تعریفوں میں اعتقاد اور واقع مطابق اور موافق ہیں اور یہ قاعدہ ہوتا ہے کہ دو چیزیں جب موافق ہوں تو تیسری شئ اگر ایک کے موافق ہو تو پھر دوسری کے بھی موافق ہوتی ہے لہذا صدق میں خبر واقع کے تو مطابق ہوتی ہے اور واقع اعتقاد موافق ہیں تو پھر خبر اعتقاد کے مطابق ہوگی چونکہ یہاں اعتقاد اور واقع موافق ہیں اسلئے اعتقاد المطابقت مستلزم ہوگیا مطابقت الاعتقاد کو اسی طرح کذب کی تعریف میں کہا کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو اور اعتقاد عدم مطابقت کا ہو تو اعتقاد واقع مطابق ہیں اور قاعدہ ہے کہ دو چیزیں موافق ہوں تو تیسری شئ جب ایک کے مطابق نہ ہو تو دوسری کے بھی مطابق نہیں ہوتی چونکہ کذب میں خبر واقع کے مطابق نہیں پھر اعتقاد کے بھی مطابق نہیں ہوگی تو یہاں ہر جگہ ہی اعتقاد عدم المطابقت مستلزم ہوگیا مطابقت الاعتقاد کو تو صدق کذب کی جو تعریف جمہور کے مذہب پر ہے یہ نظام کے مذہب کو بھی شامل ہے۔

و غیرهما لیس بصدق و لا کذب ماتن نے کہا کہ صرف ایک صورۃ سچی ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہو اور اعتقاد بھی مطابقت کا ہو اور صرف ایک صورۃ کذب ہے کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو اور اعتقاد بھی عدم مطابقت کا ہو اور دوسری نہ سچی ہیں اور نہ جھوٹی ہیں شارح نے

و هی الاربعة الباقیة سے بتایا کہ باقی چار صورتیں ہیں وہ یہ کہ خبر واقعہ کے مطابق ہو

اور اعتقاد عدم مطابقت ہو یا نہ مطابقت اور نہ عدم مطابقت کا اعتقاد ہو اور دو یہ کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو اور اعتقاد مطابقت کا ہو یا کسی کا اعتقاد نہ ہو تو بشرط شئ کی دو صورتیں تھیں بعض شارحین کو پتہ نہ چلا پھر انہوں نے صرف دو واسطے ذکر کیے حالانکہ چار واسطے ہیں

فکل من الصدق و الکذب یہاں تک تو اسکی تمہید ذکر کی اب اصل بات کرتا ہے وہ یہ ہے کہ جمہور اور نظام اور جاحظ کے مذہب میں نسبت ذکر کرتا ہے تو یہ کہتا ہے کہ جمہور اور نظام کا مذہب ایک طرف ہو اور جاحظ کا دوسری طرف ان میں نسبت ذکر کی کہ جاحظ کے مذہب پر جو صدق کذب کی تعریف ہے یہ خاص ہے اور جمہور اور نظام کے مذہب پر جو تعریف ہے وہ عام ہے مطلب یہ ہے کہ جو خبر جاحظ کے نزدیک سچی ہوگی جمہور اور نظام کے نزدیک ضرور سچی ہوگی اور جو جاحظ کے نزدیک جھوٹی ہوگی وہ جمہور اور نظام کے نزدیک کاذب ہوگی لیکن جمہور اور نظام کے نزدیک جو خبر سچی یا جھوٹی ہو تو ضروری نہیں کہ خبر جاحظ کے نزدیک بھی سچی ہو یا جھوٹی ہو

فلیتدبر فکثیرا ما سے شارح نے بعض کا رد کر دیا کہ بعض شارحین کو اس مقام میں خبط واقع ہو اور وہ اسطرح کہ شارحین نے واسطے کی وہ قسم نہیں پہچانی کہ جو لا بشرط شئ کے مرتبے میں ہے اور انکو نظام کے مذہب کی تقریر میں غلطی لگی وہ اسطرح کہ ایک تو یہ کہ نظامی کہا کہ خبر کا صدق کذب میں حصر ہے اور انہوں نے سمجھا کہ نظام واسطے کا قائل ہے کہ انہوں نے مشکوک کے خبر ہونے کا انکار کر دیا تا کہ پھر واسطہ نہ لازم آ جائے حالانکہ مشکوک خبر ہے

قد وقع ھھنا سے شارح نے بعض شارحین ایک تو الامام قطب الدین شیرازی

ہوئے ہیں جن کے بارے میں مصباح نے جامی کے حاشیے پر کہا ہے کہ علامہ صرف ایک ہی ہوئے ہیں جو کہ ہر فن میں ماہر تھے تو یہ علامہ تفتازانی جگہ جگہ پر اسکا رد کریگا یہاں سے پہلا رد کرتا ہے تو یہ کہتا ہے کہ قطب الدین شیرازی نے جو مفتاح پر شرح لکھی ہے وہاں اس نے ایک بات ایسی کی ہے کہ جس پر تعجب کیا جا سکتا ہے یعنی بندہ دیکھے تو تعجب آ جاتا ہے وہ یہ ہے کہ وہاں مفتاح میں پہلے جمہور کے مذہب کا ذکر کیا ہے پھر اسکے بعد نظام کے مذہب کا ذکر ہے علامہ قطب الدین نے جب شرح کردی تو شرح میں نظام کے مذہب کو جاحظ کا مذہب بنالیا حالانکہ جاحظ کے مذہب کا وہاں ذکر ہی نہیں صرف جمہور اور نظام کے مذہب کا ذکر ہے شرح میں اس نے نظام کے مذہب کو جاحظ کے ذمے لگادیا

و استدل الجاحظ تک تعریف کی تھی اور بتایا تھا کہ جاحظ واسطے کا قائل ہے یہاں سے ماتن جاحظ کی دلیل نقل کرتا ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں فرمایا کہ کفار نے کہا کہ اَفتریٰ علی اللہ کذبا ام بہ جنۃ تو حضور ﷺ جو حشر نشر کی خبریں کفار کو دیتے تھے تو کفار نے حضور ﷺ کی ان خبروں کا دو چیزوں میں حصر کر دیا کہ یا یہ افتراء ہے یا اخبار حالتہ الجنۃ یہ اخبار حال الجنۃ ہے نہ کذب ہے نہ صدق ہے اور جھوٹی تو اسلئے نہیں کہ کذب کا یہ اخبار حالتہ الجنۃ قسیم ہے اور شئی کا قسیم شئی کا غیر ہوتا ہے اور صدق اسلئے نہیں کہ کفار حضور کی خبروں کے صدق کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے تو پھر یہ خبر ہے لیکن نہ سچی ہے اور نہ جھوٹی ہے نتیجہ یہ نکل آیا کہ خبر صادق کاذب کے درمیان واسطہ موجود ہے اسلئے ضرورس ہے پھر تعریف صدق کذب کی ایسی کرنی چاہیے کہ واسطہ نکل سکے باقی عبارت پر خارجی اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ تم نے کہا کہ کفار نے حضور ﷺ کے اخبار کا افتراء اور اخبار حالتہ الجنہ میں حصر کیا

یہاں تو کوئی حصر کا کلمہ نہیں پھر تم کیسے کہتے ہو کہ انہوں نے دو میں حصر کیا اسکا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ ہوتا ہے کہ السقوط فی معرض البیان بیان ہوتا ہے تو کفار نے جب یہ دو ہی قسمیں ذکر کیں افتراء اور اخبار حال الجنۃ یہ بیان ہے کہ تیسری قسم نہیں کیونکہ اگر تیسری قسم ہوتی تو وہ بھی ذکر کرتے باقی یہاں یہ وہم بھی ہے کہ ام بہ جنۃ افتراء کے مقابلے میں انہوں نے ام بہ جنۃ ذکر کیا ہے پھر شارح نے اخبار حالۃ الجنہ کیوں نکالا وہ اسلئے کہ کفار نے اخبار کا حصر کیا ہے افتراء اور ام بہ جنۃ میں تو پھر ام بہ جنۃ سے اخبار حالۃ الجنہ ہی مراد ہوگی ورنہ خبر کا حصر کیسے ہوگا باقی شارح نے کہا کہ کفار نے حصر کیا افتراء اور اخبار حالۃ الجنۃ میں تو یہ حصر مانعۃ الخلو کے طور پر کیا مانعۃ الخلو اسے کہتے ہیں کہ ہر ایک کا ارتفاع منع ہوتا ہے باقی اگر جمع منع ہو تو پھر اسے مانعۃ الجمع فقط کہتے ہیں اور اگر جمع ہونا جائز ہو پھر اسے مطلق مانعۃ الخلو کہتے ہیں یہاں عام مراد ہے کہ جمع ہوں یا نہ ہو تو پھر یہ انفصال حقیقی کو بھی شامل ہوگا اگرچہ یوں تو جمع نہیں ہو سکتے ہیں لیکن یہاں عام مراد ہے کیونکہ اگر جمع ہو جائیں پھر انکا مطلب بطریق اولی حل ہوگا کیونکہ وہ کفار تو حضور ﷺ کے معاند اور دشمن تھے اگر افتراء اخبار حالۃ الجنہ دونوں باتیں جمع ہوں پھر وہ زیادہ خوش ہونگے۔

المراد بالثانی سے ماتن نے کہا کہ جو ثانی ہے یہ کذب کا بھی غیر ہے اور صدق کا بھی غیر ہے تو یہاں دوسرے شارحین نے ثانی کا معنی ام بہ جنۃ کیا شارح انکار کرتا ہے۔

ای الاخبار سے ام بہ جنۃ نہیں لے سکتے کیونکہ ام بہ جنۃ مین جنۃ تو استفہام ہے اور یہ انشاء کا قسم ہے اور انشاء تو صدق کذب کے ساتھ متصف نہیں ہوتا صادق کاذب تو خبر ہوتی ہے یہ تو خبر ہی نہیں پھر واسطہ کیسے لازم آیگا ہاں ثانی کا معنی اخبار حالت الجنہ مراد لیں تو پھر

یہ خبر ہوگی جو نہ صادق ہے نہ کاذب اس صورۃ میں خبر صادق کاذب کے درمیان واسطہ نکل آیگا آگے شارح نے متن میں ضمیروں کے مرجع ذکر کیے کہ لازم کی ضمیر ثانی کی طرف راجع ہے اور قسیم کی ضمیر کذب کی طرف راجع ہے پھر اعتراض ہو گیا کہ ثانی یعنی اخبار حالتہ الجنہ یہ کذب کا قسیم تو نہیں بلکہ یہ تو افتری کے مقابلے میں ہے اور افتراء کا قسیم ہے کیونکہ جنۃ کا عطف افتری پر ہے پھر کیسے کہتے ہو کہ ثانی کذب کا قسیم ہے اسکا جواب دیا شارح

اذ المعنی سے کہ افتری کے معنی کو سمجھا جائے تو پھر معلوم ہو گا کہ افتری علی اللہ کذبا سارے کے معنی کا خلاصہ اکذب ام اخبر حالت الجنہ اسکا قسیم ہی ہے۔

فعند اظہار تکذیب سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگیا کہ دعویٰ کیا گیا کہ ثانی صدق کا غیر ہے اور دلیل اس پر یہ دی کہ کفار حضور ﷺ کے اخبار کے صدق کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے اس سے یہ دعویٰ ثابت نہیں ہوتا یعنی اعتقاد کی نفی سے صدق کی نفی نہیں ہوتی کیونکہ صدق سے مراد کوئی اعتقاد تو نہیں کہ کسی کا اعتقاد ہو کہ یہ سچی ہے تب تو سچی ہو اور اعتقاد نہ ہو تو پھر سچی بھی نہ ہو کیونکہ اگر صدق کا دار و مدار اعتقاد پر ہو تو پھر کفار حضور ﷺ کی خبروں کے صدق کا اعتقاد تو نہیں رکھتے تھے اسلیے حضور کی خبریں سچی نہ ہوتی حالانکہ حضور کی سب خبریں سچی ہیں خود شارح بھی اس اعتراض کو آخر میں ذکر کریگا اسکا شارح نے جواب دیا کہ دعویٰ میں حذف مضاف ہے وہ اسطرح کہ غیر الصدق کا مطلب ہے کہ غیر ارادۃ الصدق تو معنی ہوگا کہ کفار نے حضور کے اخبار کے صدق کا ارادہ نہیں کیا کیونکہ کفار کو حضور ﷺ کے اخبار کے صدق کا اعتقاد نہیں تھا تو اعتقاد صدق کی نفی سے ارادہ صدق کی نفی ہو سکتی ہے کیونکہ ارادہ صدق تب ہو سکتا ہے کہ اعتقاد صدق کا ہو اگر صدق کا

اعتقاد نہ ہو پھر صدق کا ارادہ کیسے ہوسکتا ہے اس مقام پر ایک اور اعتراض ہے جسکا شارح نے

الذی ہو غیر الخ سے جواب دیا اعتراض یہ ہوگیا کہ اعتقاد صدق کی نفی سے ارادہ کی بھی نفی نہیں ہوتی کیونکہ اعتقاد کا پہلے معنی کیا تھا حکم ذہنی راجح ہو یا جازم تو اعتقاد کی نفی سے اس ارادہ کی نفی ہوگی جو صدق جازم یا راجح کا ارادہ ہو لیکن وھم شک کی نفی سے تو اعتقاد کی نہیں ہوتی حالانکہ ارادہ تو شک وھم کی صورۃ میں بھی ہوسکتا ہے شارح نے جواب دیا کہ اسکا تو ذکر ہے کہ کفار کو حضور ﷺ کے اخبار کے صدق کا اعتقاد تھا باقی شک وہم میں جو ارادہ ہو اسکی نفی ایک خارجی قرینے سے ہوگی وہ خارجی قرینہ یہ ہے کہ حضور ﷺ کی خبروں کے ساتھ صدق یہ کفار کے اعتقاد سے بہت دور ہے کیونکہ وہ حضور ﷺ کے دشمن اور معاند ہیں تو جب صدق مراحل کے ساتھ دور ہے پھر صدق کا ارادہ نہیں کرسکتے کیونکہ ارادہ انسان اسکا کرسکتا ہے کہ جو مراحل کے ساتھ بعید ہو ہے اسکا ارادہ کیسے ہوسکتا ہے۔

و لو قال لانھم جن لوگوں نے یہ پہلے دو اعتراض شارح پر کیے تھے انہوں نے کہا کہ شارح کو عبارت بولنی چاہے تھی کہ لانھم اعتقدوہ عدمہ تو اب ارادہ کی نفی ہوتی کیونکہ انکو عدم صدق اعتقاد تو جب عدم کا اعتقاد اور جزم ہو پھر اسکے مقابلے میں مرجوح نہیں ہوگا پھر ارادہ صدق کا کیسے کرسکتے ہیں شارح نے بتایا کہ ماتن نے جو عبارت بولی تھی یہ بھی ٹھیک ہے ہاں اگر لانھم اعتقدوہ عدمہ کہتا تو ہوتا اظہر

و ایضاً لانہ یہاں سے دلیل دیتا ہے کہ اعتقاد صدق کی نفی سے اراداہ کی بھی نفی ہوتی ہے وہ اسطرح ام بہ جنۃ کی کسی وجہ کے ساتھ دلالت نہیں ہے ہیں نہ تضمنا نہ التزاما اور نہ

مطابقۃ جب کسی وجہ سے دلالت نہیں پھرام بہ جنۃ ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کیسے مراد سکتے ہیں

فمراد هم سے خلاصہ ذکر کر دیا کہ ثانی یعنی اخبار حال الجنہ خبر ہے نہ جھوٹی ہے اور نہ سچی ہے تو واسطہ نکل آیا پھر صدق کذب کی تعریف ایسی کرنی چاہیے کہ واسطہ نکل سکے۔

و هم عقلاء من اهل اللسان اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگیا کہ اخبار حال الجنہ یہ تو کفار کے نزدیک نہ سچی نہ جھوٹی ہے کفار کی بات تو کوئی معتبر نہیں ہوتی ہاں اگر مسلمانوں کی بات ہوتی تو اسکا اعتبار ہوتا شارح نے اسکا جواب دیا کہ یہ کوئی شرعی مسئلہ نہیں کہ کفار کا اعتبار نہ ہو بلکہ یہ تو لغت کا مسئلہ ہے جیسے مسلمان لغت جانتے ہیں کفار بھی جانتے ہیں بلکہ کئی دفعہ کفار مسلمانوں کی بنسبت اچھی لغت جانتے ہیں تو پھر انہوں نے یہ جو کلام کی ہے تو لغت کے مطابق کی ہوگی اگر یہ کلام خبر ہے تو پھر یہ نہ سچی اور نہ جھوٹی ہے تو چاہیے کہ بعض خبریں ایسی ہوں جو نہ سچی ہوں نہ جھوٹی ہوں تا کہ یہ خبر بھی انہیں میں سے ہو جائے انکے زعم میں اگرچہ نفس الامر میں تو سچی ہیں انکے زعم میں کیا یعنی

فعلم ان الاعتراض بانه سے شارح نے پہلا اعتراض خود ذکر کردیا کہ جو لوگ اعتراض کرتے ہیں کہ اعتقاد صدق کی نفی سے صدق کی نفی نہیں ہوتی یہ اعتراض اب نہیں کرنا چاہیے کیونکہ ماتن نے عدم اعتقاد صدق کو عدم کی دلیل نہیں بنایا بلکہ اعتقاد صدق کو عدم ارادہ صدق پر دلیل بنایا ہے اور ان دونوں میں فرق ظاہر ہے کہ ایک یہ ہوتا ہے کہ عدم صدق یعنی خبر واقع میں سچی نہیں اور دوسرا یہ کہ عدم ارادۃ الصدق یعنی ارادہ نہ ہو صدق کا یہاں عام ہے کہ واقع میں سچی ہو یا نہ ہو

و رد بان المعنی سے ماتن نے جاحظ کی دلیل کا رد کردیا تو جاحظ نے افتری علی اللہ کذبا ام بہ جنۃ ساری آیت کا معنی یہ کیا تھا کہ اکذب ام اخبر حال الجنہ تو ام اخبر حال الجنہ کو مطلق کذب کا قسیم بنایا تھا ماتن اسکا رد کرتا ہے کہ ام بہ جنۃ کا یہ معنی نہیں کہ ام اخبر حال الجنۃ بلکہ اسکا معنی ہے کہ ام لم یفتر یعنی افتری ام لم یفتر باقی لم یفتر کو تعبیر ام بہ جنۃ سے مجازا کہا ہے باقی ام بہ جنۃ سے عدم افتری کو اسلئے تعبیر کر دیا کہ افتری کہتے ہیں وہ کذب جو قصد کے ساتھ ہو اور مجنون میں قصد نہیں ہوتا تو پھر افتری بھی تو نہیں ہوگا بلکہ عدم افتری ہوگا تو عدم افتری مجنون کو لازم ہے تو ذکر ملزوم اور مراد لازم ہے۔

لانہ سے شارح نے اس پر دلیل دی کہ عدم افتری مجنون کو کیسے لازم ہے تو کہتا ہے کہ اسطرح کہ افتری عمد کے ساتھ جھوٹ بولنے کو کہتے ہیں اور مجنون میں عمد نہیں ہوتا تو پھر مجنون میں عدم افتری ہوگا نہ کہ افتری

فالثانی لیس قسیماً سے جاحظ کے استدلال کا جواب دیا وہ یہ ہے کہ افتری علی اللہ کذبا میں افتری کا مفعول کذبا ہے تو ام بہ جنۃ کا معنی جب ام لم یفتر کیا جائے تو اس لم یفتر کا مفعول بھی کذبا ہوگا تو اب ثانی یعنی ام بہ جنۃ یہ مطلق کذب کا قسیم نہ بنا بلکہ خاص کذب کا جس میں قصد معتبر ہو تو یہ ام بہ جنۃ بھی کذب ہے لیکن اس میں قصد نہیں اور پہلا بھی کذب ہے لیکن اس میں قصد معتبر ہے جواب کا خلاصہ یہ بنا کہ ہم شق یہ اختیار کرتے ہیں کہ ثانی کذب ہے جھوٹ ہے اب تم کہو گے کہ یہ کذب کیسے ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ مطلق کذب کا قسیم نہیں بلکہ کذب کے ایک خاص فرد کا قسیم ہے جس میں عمد اور قصد ہو لہذا معنی یہ بنے گا کہ حضور ﷺ جو خبریں دیتے ہیں تو جھوٹی لیکن قصد کے ساتھ جھوٹ ہے

یا بغیر قصد کے ساتھ جھوٹ نعوذ باللہ من ذالک توام بہ جنۃ یہ کذب کا قسیم بھی بن گیا اور جھوٹا بھی بن گیا تو پھر ایسی خبر لازم نہ آئی کہ نہ سچی ہو اور نہ جھوٹی تو خبر صادق کاذب میں واسطہ لازم نہیں آیگا کیونکہ مطلب یہ بنے گا کہ کفار نے حضور ﷺ کی اخبار کو کذب کے دو دعوں میں بند کیا ہے کہ یا کذب قصدا یا بغیر قصد کے ،

و لو سلم ان الافتری تو یہاں تک جاحظ کے استدلال کا ایک رد کردیا اسکی دار و مدار اس بات پر تھا کے قصد افتری کے مفہوم میں داخل ہے اب یہاں سے دوسرا جواب دیتا ہے وہ یہ ہے چلو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ قصد افتری کے مفہوم میں داخل نہیں لیکن ایک قرینہ خارجی ہے اسکی وجہ سے قصد کو افتری میں داخل کرنا پڑیگا اس سے پہلے ذرا تمہید ہے وہ یہ ہے کہ وہ افعال جو عموماً اختیار سے صادر ہوتے ہوں انکی ایسی ذات کی طرف اضافت ہو کہ جو ذات ارادہ والی ہو تو پھر متبادر قصد ہوتا ہے قرینہ خارجی یہ ہے کہ افتری بھی ان افعال سے ہے کہ جو عموماً اختیار سے صادر ہوتا ہے اور کفار نے اسکی نسبت حضور ﷺ کی طرف کی ہے اور حضور صاحب ارادہ ہیں تو پھر یہاں متبادر قصد ہوگا باقی جواب کی تقریر پہلے کی طرح ہوگی کہ ام بہ جنۃ یہ مطلق کذب کا قسیم نہیں بلکہ اس کذب کا جس میں قصد ہو تو یہ مطلب بنے گا کہ حضور نے نعوذ باللہ بولا تو جھوٹ ہے لیکن قصد کے ساتھ جھوٹ بولا ہے یا بغیر قصد کے لھذا کوئی ایسی خبر نہ نکلی کہ جو نہ سچی اور نہ جھوٹی ہو

فان قلت الافتراء ھو الکذب تو یہاں تک جاحظ کے استدلال کا دو وجھوں سے رد ہوگیا کہ یا تو قصد افتراء کے مفہوم میں داخل ہے یا مفہوم میں داخل نہیں ہے لیکن قرینہ خارجیۃ کی وجہ سے قصد داخل کرنا پڑیگا اور مطلب یہ تھا کہ ام بہ جنۃ بھی خبر کاذب ہے اور

افتریٰ علی اللہ کذبا بھی خبر کاذب ہے پہلے میں قصد ہے دوسرے میں قصد نہیں واسطہ بھی نکلا
کسی نے ان دونوں جوابوں کو رد کر دیا وہ ذکر کرتا ہے پھر

فان قلت سے جاحظ کے استدلال کا رد کریگا تو اس نے پہلی وجہ کا رد اسطرح کیا ہے
کہ افتراء مطلق کذب کو کہتے ہیں اور قصد افتری کے مفہوم میں داخل نہیں لھذا پہلی وجہ کا رد
کر دیا کیونکہ شارح نے کہا تھا کہ قصد افتراء کے مفہوم میں داخل ہے اور اس نے کہا کہ داخل
نہیں ہے اور دوسری وجہ کا بھی رد کر دیا کہ قرینہ خارجیۃ کی وجہ سے بھی قصد داخل نہیں کر سکتے
کیونکہ تقیید خلاف اصل ہے جس پر کوئی دلیل نہیں لہذا قصد معتبر نہیں تو پھر ام بہ جنۃ مطلق
کذب کا قسیم بن جائیگا تو اب وہی جاحظ والہ باقی رہا کہ ام بہ جنۃ یہ خبر نہ سچی ہے نہ جھوٹی
نتیجہ یہ نکلا کہ خبر صادق اور کاذب کے درمیان واسطۃ ثابت ہو گیا اسلیئے پھر

فالاولی سے خود ان قلت والے نے اسکا جواب دیا کہ ام بہ جنۃ یہ کذب کی قسیم
ہے تو آیت کا معنی ہوگا کہ حضورﷺ نے یا تو افتراء کیا ہے یعنی مطلق کذب بولا ہے یا نہیں
کیا یعنی مطلق جھوٹ نہیں بولا کیونکہ کذب میں تو قصد ہوتا ہے معاذ اللہ مجنون ہیں پھر جھوٹ
کیسے بول سکتے ہیں تو مطلب یہ بنے گا کہ مجنون کی کلام خبر ہی نہیں کیونکہ خبر میں ارادہ ہوتا
ہے جبکہ مجنون کا کوئی قصد ارادہ نہیں ہوتا تب بھی تو لوگ پاگل کی بات پر اعتبار نہیں کرتے
کہ اسکا ارادہ قصد نہیں ہوتا جب مجنون کی کلام خبر نہیں تو اگر یہ نہ سچی نہ جھوٹی تو خبر
کاذب صادق کے درمیان واسطہ نہیں لازم نہیں آتا کیونکہ یہ خبر ہی نہیں

فیکون مرادھم سے شارح نے خلاصہ ذکر کر دیا کہ مطلب یہ ہوگا کہ کفار کا اعتقاد تھا
کہ حضورﷺ جو حشر نشر کے متعلق کلام فرماتے ہیں وہ یا تو جھوٹ ہے یا سرے سے خبر ہی

نہیں (حصرہ کی ضمیر کلام کیطرف راجع ہے نہ کہ خبر کی طرف)

قلت کفی دلیلاً فی التقیید ان قلت والے نے جو دونوں وجہوں سے رد کیا تھا یہاں سے شارح ان قلت والے کے دونوں ردوں کا جواب دیتا ہے جسکی تقریر یہ ہے کہ قصدافتراء کے مفہوم میں معتبر ہے خواہ اسکے مفہوم میں داخل کرویا قرینہ خارجی کیساتھ اعتبار کرو تو اب دونوں کا جواب آ گیا کیونکہ ان قلت والے نے کہا تھا کہ قصد افتراء کے مفہوم میں داخل نہیں اس نے کہا کہ قصد معتبر ہے اور دوسری وجہ سے ان قلت والے نے یہ رد کیا تھا کہ خارجی قرینہ سے داخل نہیں کرسکتے کیونکہ تقیید خلاف اصل ہے اسکا بھی جواب دیا کہ افتراء میں قصد معتبر ہے خواہ خارجی قرینہ سے داخل کرو یا اسکے مفہوم میں داخل کرو باقی علامۃ نے اسپر دلیل یہ دی کہ علماء لغت سے نقل اور اھل عرب کا استعمال مذکورۃ جواب کی مضبوط دلیل ہے یعنی لغت والے اور عرب جب افتراء استعمال کرتے ہیں تو اس میں قصد کا اعتبار کرتے ہیں باقی یہاں قدرے معمولی پیچیدگی ہے کہ شارح نے چونکہ کہا کہ تقیید کی دلیل ائمہ لغت کا نقل کافی ہے بظاہر اس میں معمولی پیچیدگی ہے کہ شارح نے چونکہ کہا کہ تقیید کی دلیل ائمہ سے سے نقل کافی ہے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ علامہ صاحب ان قلت والے کا دوسری وجہ سے رد کیا اسکا جواب دے رہے ہیں کہ تقیید خلاف اصل نہیں حالانکہ یہ دونوں وجہ سے رد کا جواب ہے جیسے کہ شارحین نے لکھا ہے کے تقیید کا معنی یہ مراد لیا جائے کہ قصد افتراء میں معتبر ہے آگے عام ہے خواہ قصد افتراء کے مفہوم میں داخل ہو یا قرینہ خارجیہ سے

و لا نسلم ان قلت والے نے مجنون کی کلام کے خبر نہ ہونے پر دلیل دی تھی کہ خبر میں ارادہ ہوتا ہے اور مجنون میں ارادہ نہیں لہذا یہ خبر ہی نہیں تو یہاں سے علامہ اس دلیل کا

رد کرتا ہے کہ ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ قصد خبر میں ضروری ہے کیونکہ مثلاً مجنون یا سویا ہوا انسان جب زید قائم کہے واضح ہے کہ اس نے قصد نہیں کیا ہوگا اور اگر یہ کہا جائے کہ یہ خبر نہیں تو پھر انشاء ہوگا اگر انشاء نہیں تو پھر جزء ہے کیونکہ کلام کا انشاء اور خبر میں حصر ہے یہ نہیں ہوسکتا کہ کلام نہ خبر ہو اور نہ انشاء

و فیہ بحث الخ یہاں سے شارح نے اس لانسلم والے جواب پر اعتراض کردیا کہ سویا انسان جب زید قائم کہے گا اگر یہ نہ خبر ہو اور نہ انشاء ہو تو واسطہ لازم آ جائیگا حالانکہ کلام کا خبر انشاء میں حصر ہے پھر اعتراض یہ کر دیا کہ کلام کا جو انشاء خبر میں حصر ہے وہ مطلق کلام نہیں بلکہ کلام حقیقی اور معتمد کلام ہو اسکا انشاء اور خبر میں حصر ہے باقی سوئے ہوئے یا مجنون کی جو کلام ہے یہ تو کوئی معتمد کلام نہیں لہذا انکی کلام اگر نہ انشاء ہو اور نہ خبر ہو تو پھر واسطہ لازم نہیں آئیگا۔

واعلم ان المشهور تو یہاں سے شارح کہتا ہے کہ قوم کے درمیان ایک بات مشہور ہے وہ یہ ہے کہ صدق کذب کا احتمال یہ خبر کے خواص سے ہے یعنی خبر ہی صدق کذب کا احتمال رکھتی ہے اور جو مرکبات ہوتے ہیں مرکب توصیفی وغیرہ یہ صدق کذب کا احتمال نہیں رکھتے۔ مثلاً الغلام الذی لزید اسی طرح زید الفاضل یہ مرکب مرکب توصیفی ہے لہذا یہ صدق کذب کا احتمال نہیں رکھتا اسطرح اور جو مرکبات ہیں مرکبات اضافیہ وغیرہ یہاں خارجی اعتراض ہے جسکا شارح نے جواب دیا ہے تو اعتراض یہ ہے کہ ہر خبر صدق کذب کا احتمال رکھتی ہے حالانکہ کئی خبریں جو سچی ہی ہوتی ہیں کذب کا احتمال نہیں رکھتیں جیسے کہ النقیضان لایجتمعان اور کئی خبریں ایسی ہیں کہ جو جھوٹی ہی ہوتی ہیں جیسے کہ الضدان مجتمعان اسکا

شارح نے جواب دیا ہے کہ خبر جو صدق کذب کا احتمال رکھتی ہے متکلم کی خصوصیت سے قطع نظر کر کے کہ کون متکلم ہے کون مخاطب سے بھی قطع نظر کر کے کہیں اسکا کوئی مخاطب ہے اور اسی طرح طرفین یعنی موضوع محمول کی خصوصیت سے بھی قطع نظر کر کے اور یہ اعتبار کریں کہ یہ مطلق ثبوت شئی بالشئی ہے یا نفی شئی عن شئی ہے باقی النقیضان لایجتمعان جو کذب کا احتمال نہیں رکھتی تو خبر میں طرفین کی خصوصیت کی وجہ سے اگر طرفین کی خصوصیت سے قطع نظر کریں تو پھر یہ بھی زید قائم کی طرح صدق کذب دونوں کا احتمال رکھتی ہے اسی طرح لا الہ الا اللہ جو کذب کا احتمال نہیں رکھتا تو متکلم اور طرفین کی خصوصیت کی وجہ سے اسکا متکلم اللہ اور رسول اللہ ہے اور طرفین کی خصوصیت کا بھی اعتبار ہے اگر خصوصیت سے قطع نظر کریں تو یہ بھی کذب کا احتمال رکھتا ہے اسی طرح الضدان مجتمعان جو صدق کا احتمال نہیں رکھتا اسلئے کہ موضوع محمول کی خصوصیت کا اعتبار ہو اگر خصوصیات سے قطع نظر کریں پھر یہ بھی صدق کا احتمال رکھتا ہے فائدۃ قائلین امکان کذب استدلال یہ کردیا ہے کہ یہ منکرین امکان کذب اتنے منطقی کہلواتے ہیں اور انکو یہ سمجھ نہ آئی کہ خبر کی تعریف چھوٹی سی لیکر بڑی کتابوں میں یہ کرتے ہیں کہ جو صدق کذب دونوں کا احتمال رکھے تو یہ تعریف کوئی صرف بندوں کی خبر کی تو نہیں بلکہ بندوں اور اللہ تعالیٰ سب کی خبروں کی ہے یہ تعریف تو پھر اللہ تعالیٰ کی خبریں بھی صدق کذب دونوں کا احتمال رکھتی ہونگی تو کذب کا احتما ل ہی امکان کذب نہیں تو اور کیا ہے محققین فرماتے ہیں کہ دلیل دینے والے خود اسکا جواب دے رہے ہیں وہ اسی طرح کہ اللہ تعالیٰ کی خبریں جو صدق کذب کا احتمال رکھیں گی تب جب ہم متکلم کی نظر کی خصوصیت سے قطع نظر کریں گے اگر متکلم کی خصوصیت سے قطع نظر نہ کریں تو پھر وہ صدق کذب کا احتمال

نہیں رکھتی ہمارا جھگڑا تو اس میں ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کی خبروں میں متکلم کی خصوصیت کا اعتبار ہو پھر کذب کا احتمال رکھتی ہیں یا نہیں بہر حال یہاں تک مشہور بات ذکر کردی اب

و ذکر بعضھم سے مشہور کا مقابل ذکر کرتا ہے وہ یہ ہے کہ بعض محققین نے یہ ذکر کیا ہے کہ جو مرکب اخباری میں نسبت ہوتی ہے اور رجو مرکب غیر اخباری میں نسبت ہوتی ہے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں صرف یہ فرق ہے کہ اگر نسبت کو کلام تام سے تعبیر کیا جائے تو پھر وہ نسبت خبر ہوتی ہے اور اسکے ساتھ تصدیق کا تعلق ہوتا ہے جیسے کہ زید انسان یا زید فرس یہ کلام تام ہے لہذا یہ خبر ہے اور اسکے ساتھ تصدیق کا تعلق ہے اگر نسبت کو کلام تام سے نہ تعبیر کیا جائے تو پھر مرکب تقییدی بنتا ہے اور اسکے ساتھ تصور کا تعلق ہوتا ہے جیسے یا زید الانسا ن اسی طرح یا زید الفرس یہ چونکہ کلام تام نہیں لہذا اس مرکب تقییدی سے کے ساتھ تصور کا تعلق ہے ابھی تک تو صرف ذکر کیا کہ مرکب اخباری اور غیر اخباری میں صرف تعبیری فرق ہوتا ہے ابھی تک مقابلہ نہیں آیا تو

و ایاماً کان بالمرکب سے مقابلہ ذکر کیا وہ یہ ہے کہ جب مرکب اخباری اور غیر اخباری میں صرف تعبیر کا فرق ہے تو پھر مرکب اخباری والی نسبت ہو یا مرکب غیر اخباری والی نسبت ہو یا واقع کے مطابق ہوگی یا واقع کے مطابق نہیں ہوگی اگر واقع کے مطابق ہو تو پھر یہ سچی ہوگی اور اگر واقع کے مطابق نہ ہو تو پھر جھوٹی ہوگی لہذا مشہور والوں کے ساتھ مقابلہ آ گیا کیونکہ مشہور والوں نے کہا تھا کہ صدق کذب کا احتمال صرف خبر میں جاری ہوتا ہے اور کسی میں جاری نہیں ہوتا اور انہوں نے کہا ہے کہ مرکب غیر اخباری بھی صدق کذب کے ساتھ متصف ہوتا ہے چونکہ مرکب اخباری واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو یہ سب کچھ واضح

تھا اسلئے اسکی مثال نہیں دی اور مرکب غیر اخباری واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو اسکی مثال دی ہے مثلاً یا زید الانسان یہ مرکب تقییدی ہے چونکہ واقع کے مطابق ہے لہذا یہ صادق ہے یا زید الفرس یہ مرکب غیر اخباری واقع کے مطابق نہیں اسلئے یہ کاذب ہے اور یا زید الفاضل صدق کذب دونوں کا محتمل ہے

وفیہ نظر بعض محققین نے دو باتیں کی یہاں سے شارح نے انکی دونوں باتوں کا رد کردیا تو پہلی بات انہوں نے یہ کی تھی کہ مرکب اخباری اور غیر اخباری میں فرق صرف تعبیر والا ہے اور کوئی فرق نہیں اور دوسری بات انہوں نے یہ کی تھی کہ جیسے مرکب اخباری صدق کذب کے ساتھ متصف ہوتا ہے اسی طرح مرکب غیر اخباری بھی صدق کذب کے ساتھ متصف ہوتا ہے کیونکہ مرکب غیر اخباری بھی کبھی واقع کے مطابق ہوگا کبھی نہیں پہلے شارح پہلی بات کا رد کرتا ہے کہ مرکب اخباری میں صرف تعبیر والا فرق نہیں بلکہ اسکے بغیر بھی فرق ہے وہ اسطرح کہ مرکب غیر اخباری مثلا مرکب توصیفی میں مخاطب کو تو پہلے علم ہوتا ہے اور مرکب اخباری میں پہلے مخاطب کو علم نہیں ہوتا مثلاً مخاطب کو زید کے قائم ہونے کا علم نہیں پھر تو زید قائم کہیں گے لیکن اگر مخاطب کو قائم ہونے کا علم ہے اب اگر قائم کو صفت لائیں گے تو خبر کوئی اور لائیں گے مثلاً زید القائم کہیں گے۔

ثم الصدق و الکذب دوسری بات بعض محققین نے مشہور کے مقابلے میں کہی تھی کہ جیسے مرکب اخباری میں صدق کذب جاری ہوتے ہیں اسی طرح مرکب غیر اخباری میں بھی جاری ہوتے ہیں تو یہاں سے شارح اس دوسری بات کا دو وجھوں سے رد کرتا ہے پہلی وجہ سے اسطرح رد کیا کہ شیخ عبد القاہر نے کہا ہے کہ صدق کذب انکی طرف راجع ہوتے ہیں

متکلم جنکے اثبات یا نفی کا قصد کرے تو متکلم مرکب اخباری میں تو اثبات نفی کا قصد کرتا ہے لیکن مرکب تقیدی مثلاً جو مرکب توصیفی ہوتا ہے وہاں نسبت کے اثبات یا نفی کا متکلم قصد نہیں کرتا لہذا شیخ کی کلام سے بھی معلوم ہوگیا کہ صدق کذب کے ساتھ مرکب اخباری متصف ہوتا ہے اور غیر اخباری متصف نہیں ہوتا

و لو سلم سے رد کردیا کہ یہ جو کہا گیا کہ جیسے مرکب اخباری واقع کے مطابق ہو گا یہ نہیں ہو گا اسی طرح مرکب غیر تقیدی بھی واقع کے مطابق ہوگا یا نہیں ہو گا تو پھر جیسے مرکب اخباری صدق کذب کے ساتھ متصف ہوتا ہے اسی طرح غیر اخباری بھی صدق کذب کے ساتھ متصف ہوگا یہ بات تم نے عقل کے موافق کی ہے اور عقل کا تقاضی بھی یہی ہے جیسے مرکب اخباری سچا جھوٹا ہوسکتا ہے اسیطرح غیر اخباری بھی سچا جھوٹا ہوسکتا ہے حالانکہ اس بات کا دار و مدار کہ صدق اور کذب کسی کی صفتیں آتی ہیں اور کسی کی صفتیں نہیں آتی اس پر نہیں بلکہ عرف اور لغت پر اسکا مدار ہے تو عرف اور لغت کے لحاظ سے تو مرکب اخباری صدق کذب کے ساتھ متصف ہوتا ہے غیر اخباری صدق کذب کے ساتھ متصف نہیں ہوتا کسی جواب دینے والے نے جواب دیا شارح نقل کرے کے پھر رد کرے گا کہ مرکب تام صدق کذب کے ساتھ متصف ہوتا ہے اور غیر تام صدق کذب کے ساتھ متصف نہیں ہوسکتا لیکن ہم نئی اصطلاح بناتے ہیں کہ مرکب غیر تام بھی صدق کذب کے ساتھ متصف ہوسکتا ہے کیونکہ مرکب غیر تام بھی کبھی واقع کے مطابق ہوگا اور کبھی واقع کے مطابق نہیں ہو گا علامہ نے

و ان اریلہ سے اسکا رد کردیا کہ اگر تم یہ کہو کہ ہم ایک نئی اصطلاح بناتے ہیں تو پھر

تمہارا ہمارا جھگڑا نہیں کیونکہ نئی اصطلاح میں کوئی بندش نہیں ہاں ہماری بات کا تعلق پرانی اصطلاح کے ساتھ ہے یہاں شارحین نے یہ بتایا کہ یہ لفظ مشاحۃ شد کے ساتھ ہے تو حمد اللہ کے ایک حاشیہ میں کسی نے جب کہا کہ اسے مشدد پڑھنا غلط الخواص و العوام ہے کیونکہ قرآن پاک میں مشدد آیا ہے۔

الباب الاول احوال اسناد الخبری پہلے ماتن نے کہا تھا کہ فن کے مقاصد آٹھ ابواب میں منحصر ہیں یہاں سے پہلے باب احوال الاسناد الخبر ی کا آغاز ہو گیا ہے ماتن نے کہا احوال الاسناد الخبر ی شارح نے

و ھو ضم کلمۃ سے اسناد خبری کی تعریف کی کیونکہ پہلے اسناد خبری سمجھ آئے تب اس کے احوال سمجھ آسکتے ہیں چناچہ شارح نے کہا کہ کلمہ یا جو کلمے کے قائم مقام ہو اسے دوسرے کلمے کے ساتھ ضم کرنا اس طرح کہ مخاطب کو حکم کا فائدہ دے پھر حکم تو انشائی بھی ہوتا ہے اور خبری بھی یہ انشائی کو نکالتا ہے کیونکہ یہ احوال اسناد خبری کو ذکر کررہا ہے بتایا کہ مخاطب کو حکم فائدہ حاصل ہونے کا مطلب ہے کہ ایک کلمے کا مفہوم دوسرے کلمے کے مفہوم کیلئے ثابت ہے یا ایک کلمے کا مفہوم دوسرے کے مفہوم سے منفی ہے باقی ما یجری مجراہا اسلئے کہا کہ کبھی مسند الیہ کلمہ نہیں ہوتا جیسے کہ حدیث پاک میں ہے کہ لاحول و لا قوۃ الا باللہ کنز من کنوز الجنہ تو لا حول و لا قوۃ سارا مسند الیہ ہے یہ کلمہ تو نہیں لیکن اسکی جگہ پر کلمہ آسکتا ہے کیونکہ کہہ سکتے ہیں کہ ہذہ الکلمہ کنز من کنوز الجنۃ یہاں ایک خارجی اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ شارح نے اسناد خبری کی تعریف ضم کے ساتھ کی یہ تعریف بالسبائن ہے تو اسکے دو جواب ہیں پہلا یہ کہ ضم بمعنی انضمام کے ہے تو انضمام یعنی منضم ہونا تو کلمہ ہی کی صفت ہے اور دوسرا جواب یہ

ہیکہ ضم یہ مصدر مبنی للمفعول ہے جسکا معنی ہے ملا گیا تو یہ مضموم ہونا بھی کلمہ ہی کی صفت ہے

و هذا اولی من تعریفه کی ضمیر اسناد خبری کی طرف راجع ہے شارح نے بتایا کہ صاحب مفتاح نے مفتاح میں اسناد خبری کی تعریف کی ہے اس سے یہ ہماری تعریف اچھی ہے صاحب مفتاح نے اسناد خبری کی یہ تعریف کی کہ ھو الحکم بمفہوم لمفہوم بانہ ثابت او منفی عنہ یعنی ایک مفہوم کے ساتھ دوسرے مفہوم کیلئے حکم کرنا کہ ایک مفہوم دوسرے کیلئے ثابت ہے یا ایک مفہوم دوسرے مفہوم سے منفی ہے تو یہ تعریف اسلئے اچھی نہیں کہ اسناد میں ایک مسند ہوتا ہے اور ایک مسند الیہ ہوتا ہے اور مسند مسندالیہ اگرچہ واقع میں بھی ہوتے ہیں کیونکہ زید قائم میں قائم کے لفظ کا زید کے لفظ کیلئے ثبوت نہیں بلکہ قائم کے معنی کا زید کے معنی کیلئے ثبوت ہے لیکن عرف میں مسند الیہ اور مسند الفاظ کی صفتیں بناتے ہیں اور صاحب مفتاح نے اسناد کی تعریف کی کہ ایک مفہوم کو دوسرے کیلئے ثابت کرنا یا ایک مفہوم کو دوسرے سے منفی کرنا تو مسند الیہ اور مسند کو صاحب مفتاح نے مفہوم بنایا یہ صاحب مفتاح نے عرف کا خلاف کیا ہے بخلاف ہماری تعریف کے کہ ہم نے تعریف کی کہ ضم کلمۃ الی اخری تو کلمہ لفظ کو کہتے ہیں لہذا ہماری تعریف نحاۃ کے عرف کے مطابق ہے

و انما المبتداء بابحاث الخبر سے شارح نے ایک اعتراض کے کئی جواب دیئے اعتراض یہ تھا کہ معانی میں انشاء کی بحث بھی ہوتی ہے اور خبر کی بھی خبر کی بحث کو انشاء کی بحث پر مقدم کیوں کیا گیا اسکی کیا وجہ ہے پہلا جواب شارح نے یہ دیا ہے کہ خبر انشاء سے عظیم الشان ہوتی ہے کیونکہ جمیع اعتقادات خبریں ہی ہوتے ہیں باقی انشاء تو صرف احکامات میں ہوتا ہے کہ نماز پڑھو، روزہ رکھو وغیرہ وغیرہ اسلئے پھر خبر کی ابحاث کو مقدم کر دیا گیا اور

دوسری وجہ یہ ہے کہ خبر میں انشاء سے فائدہ زیادہ ہوتا ہے وہ اسطرح کہ ایک تو محاورات میں لوگ خبر کا استعمال انشاء سے زیادہ کرتے ہیں اور دوسرا جو شارح نے ذکر کیا کہ خبر کی صورتیں مختلف ہوتی ہیں کیونکہ خبر کبھی جملہ فعلیہ کبھی اسمیہ اور کبھی جملہ ظرفیہ کبھی جملہ شرطیہ ہوتی ہے جبکہ انشاء کی اتنی صورتیں نہیں ہوتی اور تیسری وجہ خبر کے فائدے زیادہ ہونے کی یہ ہے کہ پہلے گزرا ہے کہ علم معانی میں کئی عجیب چیزیں ہوتی ہیں تم تو ان عجیب چیزوں کا غالباً تعلق خبر کے ساتھ کرتے ہو اسی طرح پہلے گذرا تھا کہ کئی ایسی فضیلتیں ہوتی ہیں جس کی وجہ سے ایک کلام دوسری کلام سے بزرگ ہوتی ہے تو ان فضیلتوں کا تعلق بھی خبر کے ساتھ زیادہ ہوتا ہے اسلئے خبر کی بحث کو انشاء پر مقدم کر دیا گیا

و لکونہ اصلاً سے تیسری وجہ ذکر کی کہ کلام کی دو قسمیں ہیں انشاء اور خبر انشاء فرع اور خبر اصل ہے تو پھر اصل کو چونکہ مقدم کرتے ہیں اسلئے خبر کی ابحاث کو انشاء پر مقدم کر دیا باقی رہا یہ کہ خبر انشاء سے اصل کیسے ہے اور انشاء فرع کیسے ہے جواب دیا کہ انشاء یا تو خبر سے مشتق ہے جیسے کہ امر نہی وغیرہ فعل ماضی مضارع سے مشتق ہوتے ہیں اور اسی پر انشاء کی دوسری اقسام کو قیاس کر لو مثلا پہلے خبر پھر اس سے نقل ہو کر انشاء بن جائے جیسے کہ عسی نعم بعت اشتریت اصل میں خبریں تھیں پھر نقل ہو کر انشاء بن گئے اسطرح خبر پر کوئی حرف زیادہ کرنے سے انشاء بنتا ہے جیسے کہ زید قائم خبر ہے پھر اس پر ھل لے آئے تو استفہام بن گیا۔

ثم قدم احوال الاسناد سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوا کہ خبر کی ابحاث مقدم کر دیا گیا خبر میں تین چیزیں ہوتی ہیں اسناد مسند الیہ اور مسند تو تم نے اسناد کے

احوال کو کیوں مسند مسند الیہ کے احوال پر مقدم کردیا حالانکہ اسناد مسند مسند الیہ سے موخر ہوتا ہے کیونکہ پہلے طرفین مسند مسندالیہ ہونگے پھر اسناد انکے درمیان ہوگا اگر مسند الیہ مسند نہیں تو اسناد کیسے آئیگا مطلب یہ ہے کہ معترض نے ایک اور اعتراض کر دیا اور دوسری یہ دلیل بھی دی کہ اسناد کے احوال کو مؤخر کرنا چاہیے تھا تو شارح جواب بھی دیگا اور انکی دلیل کا رد بھی کریگا وہ اسی طرح کے مسند مسندالیہ کے دو لحاظ ہوتے ہیں ایک تو ہر ایک کی ذات کا لحاظ ہوتا ہے مثلاً زید قائم میں ایک تو زید کی ذات اور قائم کی ذات کا اعتبار ہوتا ہے یہ لفظ مسند اور مسند الیہ والی صفت کے ساتھ متصف ہے لیکن جو مسند اور مسند الیہ والی بحث ہوتی ہے تو مسند الیہ والی وصف اور مسند والی وصف کے لحاظ سے بحث ہوتی ہے اور وصف کے لحاظ سے اسناد مسند الیہ مسند سے مقدم ہوتا ہے کیونکہ پہلے اسناد ہوگا تو یہ مسند مسند الیہ بنے گا اگر اسناد نہ ہو تو مسند یا مسند الیہ کیسے بنے گا باقی رہا کہ جو معترض نے دلیل دی ہے اسناد تو مسند الیہ سے موخر ہوتا ہے تو اسکا بھی شارح نے رد کردیا کہ اسناد جو مسند مسند الیہ سے موخر ہے تو مسند مسند الیہ کی ذات سے موخر ہوتا ہے اور ہماری بات ذات میں تو نہیں بلکہ ہماری بات تو وصف میں ہے تو وصف کے لحاظ سے اسناد مقدم ہوتا ہے اس لئے پھر اسناد کے احوال کو مقدم کردیا

لا شك ان قصد المخبر یہ متن تھا تو متن کی تقریر یہ ہے کہ جو مخبر ہوتا ہے تو وہ اپنی خبر کے ساتھ مخاطب افادہ کا قصد کرتا ہے یعنی حکم کا مخاطب کو علم نہیں ہوتا جیسے کہ مخاطب کو زید کے قائم ہونے کا علم نہیں تھا پھر مخبر نے کہا کہ زید قائم تو اب مخاطب کو حکم کا فائدة ہو گیا اور کبھی مخاطب حکم کو جانتا ہے لیکن متکلم کا مطلب ہوتا ہے کہ اے مخاطب جیسے تجھے اس حکم کا علم ہے مجھے بھی اس حکم کا علم ہے جیسے کہ کسی شخص نے تورات یاد کی اسکو کہو کہ قد حفظت

التوراۃ اس صورت میں مخاطب کو حکم کا تو علم ہے کہ میں نے تورات یاد کی ہے لیکن متکلم یہ بتانا چاہتا ہے کہ جیسے مخاطب تجھے معلوم ہے کہ میں نے تورات یاد کی اسی طرح مجھے بھی معلوم ہے کہ تو نے تورات یاد کی باقی متن پر اعتراض تھا تو شارح صاحب نے

ای من یکون سے اس کا جواب دیا اعتراض یہ ہو گیا کہ جو بھی مخبر ہو وہ اپنی خبر کے ساتھ مخاطب کے افادہ کا قصد کرتا ہے یا مخاطب کو حکم کا افادہ ہوتا ہے یا اوکونہ عالماً بہ ہم آپکو دکھاتے ہیں کہ خبر ہے لیکن اس کے ساتھ مخبر نے نہ مخاطب کیلئے افادہ حکم کا قصد کیا ہے اور نہ کونہ عالما بہ کا قصد کیا ہے وہ اس طرح کہ قرآن پاک امرۃ عمران یعنی حضرت مریم کی والدہ سے حکایت کرتے ہوئے فرمایا کہ رب انی وضعتھا انثی یہ خبر ہے یہاں مخاطب اللہ تعالیٰ ہے حضرت مریم کی والدہ نے نہ تو افادہ حکم کا قصد کیا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کو تو حکم کا پہلے سے علم تھا کہ حضرت مریم نے بیٹی جنی ہے اور نہ کونہ عالماً بہ کا قصد کیا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کو یہ بھی علم تھا کہ حضرت مریم کی والدہ کو بھی اسکا علم ہے کہ میں نے بیٹی جنی ہے یہ حصر ٹھیک نہیں کہ مخبر اپنی خبر کے ساتھ مخاطب کے افادہ کا قصد کرتا ہے یہاں مخبر نے اپنی خبر کے ساتھ مخاطب کے افادہ کا قصد نہیں کیا اسکا شارح نے جواب دیا کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ مخبر اپنی خبر کے ساتھ مخاطب کے افادہ کا قصد کرتا ہے تو مخبر کا معنی ہی نہیں سمجھا کیونکہ مخبر کے دو معنی ہوتے ہیں ایک یہ کہ وہ متکلم بالجملہ الخبریۃ ہو اور دوسرا یہ کہ من یکون بصدد الاخبار والاعلام اگر مخبر کا یہ معنی مراد لیں کہ جو جملہ خبریہ کے ساتھ تلفظ کرے پھر اعتراض کیا جائے گا کہ اس معنی کے لحاظ سے حضرت مریم کی والدہ بھی مخبرہ بن جاتی کیونکہ جملہ خبریہ کے ساتھ تکلم تو کیا ہے لیکن یہاں یہ معنی مراد نہیں بلکہ یہاں مخبر کا معنی اور ہے کہ جو اخبار اعلام کا

در پے ہو لہذا اس معنی کے لحاظ سے امراۃ عمران مخبرہ نہ بنی کیونکہ وہ کوئی اخبار اعلام کا در پے
تو نہیں تھی خلاصۃ یہ نکلا کہ جملہ خبریۃ کے صرف یہی دو فائدے نہیں بلکہ اور بھی کئی فوائد
ہیں ہاں اگر مخبر اخبار اور اعلام کے در پے ہو پھر ان دو فائدوں میں سے کوئی ایک ضرور ہوگا
حضرت مریم کی والدہ نے محض اپنی امید کی محرومی اور اپنے اندازے کے برعکس کا اظہار کیا
ہے کیونکہ انہوں نے مافی بطنی کو بیت المقدس کا مجاور بنانے کی نذر مانی تھی اور مجاور عموماً مرد
ہوتے ہیں اسلئے انکا اندازہ تھا کہ لڑکا پیدا ہوگا اسی طرح اور بھی مثال دی جیسے کہ اللہ تعالیٰ
نے زکریا علیہ السلام سے حکایت کرتے ہوئے فرمایا رب انی وھن العظم منی یعنی اے رب
میری ہڈیاں کمزور ہوگئیں یہاں مخاطب اللہ تعالیٰ ہے لہذا یہاں نہ افادہ حکم کا قصد ہے اور نہ
کوئی اور کیونکہ اللہ تعالیٰ کو حکم کا علم تھا کہ انکی ہڈیاں کمزور ہو چکی ہیں اور نہ کوئی عالماً بہ کا
قصد ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کو اسکا بھی علم تھا کہ خود زکریا علیہ السلام کو بھی علم ہے کہ انکی ہڈیاں
کمزور ہوگئیں تو پھر زکریا علیہ السلام نے یہ کیوں کہا تو محض کمزوری اور عاجزی کے اظہار
کیلئے انہوں نے یہ کہا تھا بعد میں شارح نے اسکی مثال دی کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا
لایستوی القعون من المومنین الیۃ یعنی جو مومن جہاد کرتے ہیں اور جو گھروں میں بیٹھے ہیں یہ
برابر نہیں تو یہاں مخاطب حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور مومنین ہیں یہاں افادہ حکم کا قصد نہیں
کیونکہ مومنین خود فرماتے تھے کہ مجاہدین اور قاعدین برابر نہیں اور نہ کو نہ عالما بہ کا قصد ہے
کیونکہ اللہ تعالیٰ یہ جانتا ہے کہ مومنین کو یہ بات معلوم ہے کہ مجاہدین اور قاعدین برابر نہیں تو
پھر کیوں فرمایا اسلئے کہ یہ ظاہر کرنا ہے کہ مجاہدین اور قاعدین میں بہت بڑا فرق ہے۔ تاکہ
قاعدین کو کچھ شرم وحیا آئے تو پھر قاعدین بھی جہاد کیلئے اٹھ کھڑے ہوں قرآن پاک کسی کی

مذمت نہیں کرتا بلکہ صرف یہ بتاتا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ کسی قاعد کو حیا آ جائے اور جہاد میں شریک ہو جائے اور اسی طرح ایک مثال دی کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ ھل یستوی الذین یعلمون والذین لایعلمون الایۃ تو یہ خطاب جاہل انسانوں کو ہے کہ جاہل اور عالم برابر نہیں لہذا نہ تو یہاں متکلم نے افادہ حکم کا قصد کیا ہے کیونکہ جاہل جانتے تھے کہ جاہل اور عالم برابر نہیں پھر سوال ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بیان کیوں فرمایا جواب دیا کہ اس بیان کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ نے جاہل کی غیرت کو تحریک دی ہے کہ فلاں بھائی اتنا عالم ہے اور اتنا بلند مرتبہ ہے تو پھر میں بھی علم حاصل کرونگا تاکہ مجھے بھی اتنا رتبہ ملے اسکے بعد شارح نے بتایا کہ اس کی ان گنت مثالیں موجود ہیں۔

و کفاک شاھداً سے شارح نے بتایا کہ میں نے جو ذکر کر دیا اسکی دلیل امام مرزوقی کا ایک قول ہے اور دوسرا یہ بھی مطلب ہے کہ مرزوقی کے قول کا بعض نے غلط مطلب سمجھا تو علامہ کہتا ہے کہ مرزوقی کے قول کا مطلب یہ ہے کہ جو میں نے تقریر کی تو وہ اسطرح کسی شاعر کا ایک شعر ہے کہ قومی ھم قتلو امیم ، اخی فاذا ارمیت یصیبنی سھمی تو اسکا مطلب یہ ہے کہ ایک آدمی تھا جسکی بیوی کا نام امیمہ تھا اور اس آدمی کے ایک بھائی کو قبیلے والوں نے قتل کر دیا تھا تو وہ بیوی اس آدمی کو بار بار یہ طعنہ دیتی رہتی تھی کہ تو اپنے بھائی کا بدلہ لے شاعر نے جواب دیا کہ اے امیمہ میرے ایک بھائی کو تو قبیلے والوں نے قتل کر دیا اب اگر میں اسکا بدلہ لینے کیلئے قبیلے کے کسی شخص کو قتل کرونگا تو وہ بھی میرا ہی بھائی ہوگا۔ کیونکے اس کا غم مجھے ہی لگے گا مطلب یہ ہو گا کہ ایک بھائی تو پہلے قتل ہو چکا ہے تو دوسرے کو بھی قتل کروانا چاہتی ہے امام مرزوقی نے یہ کہا ہے کہ اس شعر میں شاعر محض غم اور

درد کو اظہار کر رہا ہے اور یہ خبر نہیں ہے کیونکہ شعر میں خطاب (امیمۃ جو کہ شاعر کی بیوی ہے) کو ہے یہاں مخاطب کو بھی حکم کا علم ہے کیونکہ امیمہ جانتی تھی کہ میرے خاوند کے بھائی کو قبیلے والوں نے قتل کر دیا ہے اور یہاں کونہ عالما الحکم کا قصد بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ امیمہ جانتی تھی کے میرے خاوند کو اس بات کا علم ہے کہ اسکے بھائی کو قبیلہ والوں نے قتل کر دیا ہے بعض محققین نے امام مرذوقی پر اعتراض کر دیا کہ امام مرذوقی یہ بات کیوں کہتا ہے کہ یہ خبر نہیں ہے شارح نے ان بعض محققین کا رد کرتے ہوے یہ کہا ہے کہ مخبر کا جو میں نے معنی بیان کیا ہے (مخبر وہ ہے جو اخبار اور اعلام کے درپے ہو) جو معنی میں نے کیا ہے اس معنی کے لحاظ سے یہ شعر خبر نہیں کیونکہ شاعر اخبار و اعلام کے درپے نہیں ہے اگر مخبر کا یہ معنی کیا جائے کہ مخبر وہ ہے جو جملہ خبریہ کا تلفظ کرے تو پھر یہ شعر خبر ہے کیونکہ جملہ خبریہ کا تلفظ تو کر رہا ہے۔

و المراد بالحکم الخ پہلے ماتن نے کہا تھا کہ مخبر اپنی خبر کے ساتھ مخاطب کے افادہ کا قصد کرتا ہے یا افادہ حکم کا قصد کرے گا یا کونہ علما بالحکم کے فائدے کا قصد کرے گا بہر حال دونوں صورتوں میں حکم کا لفظ آیا ہوا ہے یہاں سے شارح یہ ذکر کرتا ہے کہ حکم سے مراد کیا ہے اس سے پہلے دو تمہیدی مقدمے ذکر کرے گا پہلا مقدمہ یہ ہے (حکم کے معانی تو کئی ہیں لیکن یہاں چونکہ تین کا احتمال ہے اس لحاظ سے یہ تین ہی ذکر کرے گا) پہلا یہ ہے کہ کلام سے جو نسبت سمجھی جاتی ہے خواہ اجابی ہو یا سلبی دوسرا یہ ہے کہ واقع میں جو نسبت ہوتی ہے خواہ اجابی ہو یا سلبی یعنی وقوع لا وقوع اور تیسرا یہ ہے کہ وقوع لا وقوع کا ادراک دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ نسبت کلامی اور ادراک ان النسبۃ واقعۃ اور لیست بواقعۃ ان دونوں کو ایقاع

انتزاع بھی کہا جاتا ہے اور شارح کبھی دونوں کو ملا کر ایقاع اور انتزاع سے تعبیر کرے گا اور کبھی علیحدہ علیدہ۔ یہ تھے دو تمہیدی مقدے اب شارح کی بات کی طرف آتے ہیں کہ شارح کیا کہتا ہے کہ یہاں معنی وقوع لا وقوع ہے ایقاع انتزاع نہیں ہے یعنی خارج میں جو نسبت ہوتی ہے حکم سے یہی مراد ہے نسبت کلامی۔

او ادراك ان النسبة ایقاع الخ یہ مراد نہیں ہے دلیل یہ ہے کہ متکلم مثلا جب زید قائم کہتا ہے تو اسکا خطاب نفس الامر میں زاد قائم ہے متکلم کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا کہ میرے مخاطب کو یہ بات معلوم ہو جائے کہ میں نے زید قائم کے درمیان نسبت واقع کی ہے او نہ متکلم کا یہ ارادہ ہوتا ہے کہ مجھے وقوع لا وقوع کا ادراک اور علم ہے

و ایضا لو ارید هذا الخ سے دوسری دلیل دی کہ حکم کا معنی یہاں ایقاع نہیں ہے کیونکہ اگر حکم کا معنی یہاں ایقاء ہو تو پھر متکلم جب مثلا زید قائم کہے گا تو پھر اگر نسبت کلامی کا قصد ہو تو معنی یہ ہو گا کہ متکلم کہتا ہے میں نے نسبت زید قائم کے درمیان واقع کی ہے یا مجھے وقوع لا وقوع (یعنی نفس الامر میں جو نسبت ہے) کا علم ہے اسکا انکار نہیں ہو سکتا کیونکہ متکلم جب کہے رہا ہے زید قائم تو اسکا انکار کون کریگا اسیطرح اگر متکلم کہے کہ مجھے وقوع لا وقوع کا ادراک ہے اسکا بھی کوئی انکار نہیں کر سکتا کیونکہ ادراک اندر کی چیز ہے کوئی کیسے کہے سکتا ہے کہ فلاں تجھے ادراک نہیں ہے حالنکہ بعد میں آ رہا ہے کہ خبر کا انکار کرنے والے انکار کرتے ہیں بر خلاف اسکے اگر حکم کا معنی وقوع لا وقوع ہو تو اسکا انکار ہو سکتا ہے کیونکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ زید واقع میں قائم ہے پھر انکار کرنے والا انکار کر سکتا ہے کہ زید واقع میں قائم نہیں ہے۔

فان قلت قد اتفق القوم الخ کسی نے اس پر اعتراض کر دیا تھا کہ حکم سے مراد وقوع لا وقوع نہیں ہوسکتا شارح پہلے دو اتفاق ذکر کریگا بعد میں جا کر اعتراض کو رد کریگا پہلا اتفاق یہ ہے کہ خبر کا مدلول مخبر کا حکم ہی ہوتا ہے یعنی نسبت ایجابی میں وجود المعنی اور نسبت سلبی میں عدم المعنی سے مراد نسبت کلامی ہے اور دوسرا یہ کہ قوم نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ خبر کی دلالت ثبوت معنی اور انتفاء معنی پر نہیں ہوتی انتفاء معنی اور ثبوت معنی کا مطلب وقوع لا وقوع ہے دوسرے اتفاق کے لحاظ سے اعتراض ہے کہ وقوع لا وقوع خبر کا مدلول نہیں ہے جب مدلول نہیں پھر خبر سے وقوع لا وقوع کا قصد بھی نہیں کر سکتے کیونکہ قصد تو اسکا ہوتا ہے کہ جو مدلول ہو برخلاف نسبت ایجابی سلبی کے کہ وہ خبر کا مدلول ہے کیونکہ قوم کا اس پر اتفاق ہے کہ مخبر کا حکم خبر کا مدلول ہے اور حکم کا معنی نسبت ایجابی سلبی ہے تو پھر نسبت ایجابی اور سلبی کا قصد خبر سے ہوسکتا ہے لہذا خبر کا معنی نسبت ایجابی سلبی ہے وقوع لا وقوع نہیں ہے۔

و الا لما وقع الشك سے شارح نے اس پر دلیل دی کہ خبر کا مدلول ثبوت معنی اور انتفاء معنی یعنی وقوع لا وقوع نہیں ہے شارح کہتا ہے ہم تو پہلے سے کہتے ہیں کہ خبر کا مدلدل وقوع لا وقوع نہیں ہے یہ دلیل قیاس استثنائی ہے اگر تم کہو کہ خبر کا مدلول وقوع لا وقوع ہے تو پھر اس پر چار ملازمے ذکر کریگا اور کہے گا کہ تالی باطل ہے وہ اسطرح کہ اگر خبر کا مدلول وقوع لا وقوع ہوتو پھر خبر میں شک نہیں ہونا چاہیے کیونکہ جب وقوع لا وقوع خبر کا مدلول ہے تو پھر خبر کی اس پر دلالت ہوگی اور دلالت کا مطلب ہوتا ہے کہ مدلول کے علم کا فائدہ دینا تو جب خبر مثلاً متکلم زید قائم کہیگا تو پھر اس کا مدلول ہے کہ زید واقع میں قائم ہوتو اس مدلول کا ہے علم آجائیگا جب علم آگیا تو اب اسمیں شک کیسے پڑسکتا ہے برخلاف اسکے کہ اگر خبر کا

مدلول ایقاع ہو پھر شک پڑ سکتا ہے کیونکہ اگر نسبت کلامی مراد ہو تو متکلم کا زید قائم سے مطلب ہوگا کہ میں نے زید اور قائم کے درمیان نسبت واقع کی ہے تو اس میں شک پڑ سکتا ہے کہ تم تو کہتے ہو کہ میں نے نسبت واقع کی ہے لیکن ہو سکتا ہے کہ واقع میں قائم نہ ہو اسی طرح ادراک ان النسبۃ واقعۃ اولیس بواقعۃ ہو تو پھر زید قائم سے متکلم کا مطلب ہوگا کہ وقوع لا وقوع کا ادراک ہے تو اس میں بھی شک واقع ہو سکتا ہے کہ متکلم تو کہتا ہے کہ مجھے وقوع لا وقوع کا ادراک ہے اور ہو سکتا ہے کہ واقع میں وقوع نہ ہو

و لما صح ضرب زید سے دوسرا ملازمہ ذکر کردیا کہ اگر خبر کا مدلول وقوع لاوقوع ہوتا تو جب متکلم ضرب زید کہتا تو مطلب ہوتا کہ واقع میں زید نے مارا ہے تو پھر ضرب زید اس وقت کہیں گے کہ جب واقع میں زید نے مارا ہو کیونکہ ہم کہیں کہ ضرب زید یعنی زید نے واقع میں مارا ہے اور زید نے واقع میں نہ مارا ہو تو پھر ضرب زید یہ لفظ معنی موضوع لہ سے خالی ہو جائیگا حالانکہ لفظ معنی موضوع لہ سے خالی نہیں ہوتا بہر حال اگر وقوع لاوقوع خبر کا مدلول ہوتا تو پھر ضرب زید جب کہتے کہ واقع میں زید نے مارا ہو تالی باطل ہے یعنی کوئی ضروری نہیں کہ ضرب زید کہیں تو واقع میں بھی مارا ہو برخلاف ایقاع کے اگر خبر کا مدلول ایقاع ہو پھر یہ کوئی ضروری نہیں کہ ضرب زید کہیں کہ واقع میں بھی مارا ہو کیونکہ ایقاع جب مدلول ہو تو پھر ضرب زید سے متکلم کا یا یہ مطلب ہوگا کہ میں نے نسبت واقع کی ہے ضرب اور زید کے درمیان یا یہ مطلب ہوگا کہ مجھے وقوع لا وقوع کا ادراک ہے تو ان دونوں صورتوں میں ہو سکتا ہے کہ زید نے واقع میں نہیں مارا کیونکہ متکلم تو کہے کہ میں نے نسبت واقع کی ہے اور واقع میں نسبت نہ ہو اسطرح متکلم کہے کہ مجھے ادراک ہے اور ہو سکتا ہے کہ

واقع نسبت کا وقوع نہ ہو یعنی زید نے نہ مارا ہو

و حینئذ لا یتحقق الکذب اصلاً یہ عبارت یا تو دوسرے ملازمے کے تالی کے مطلب پر دلیل ہے کہ اگر یہ بات ہو کہ ضرب زید تب ہی کہیں کہ واقع میں زید نے مارا ہو اور اسطرح ما ضرب زید تب کہیں گے کہ واقع میں نہ مارا ہو یہ باطل ہے کیونکہ اب ساری خبریں سچی ہونگی جھوٹی نہیں ہوسکتی اور یا پھر یہ تیسرا ملازمہ ہے کہ ضرب زید تب کہیں گے کہ زید نے واقع میں مارا ہو تو پھر اسطرح ما ضرب زید تب کہیں گے کہ واقع میں نہیں مارا تو اب کوئی خبر جھوٹی نہیں ہوسکتی بر خلاف اس کے کہ اگر خبر کا مدلول ایقاع ہو تو اس صورۃ میں کذب کا بھی احتمال ہوسکتا ہے کیونکہ متکلم تو کہتا ہے کہ میں نے نسبت واقع کی ہے تو ہوسکتا ہے کہ واقع میں نسبت نہ ہو یا متکلم کہتا ہے کہ مجھے وقوع کا ادراک ہے کہ واقع میں وقوع نہ ہوا چوتھا ملازمہ

و التزم سے ذکر کردیا کہ اگر خبر کا مدلول وقوع اور لا وقوع ہوتا تو پھر جب ضرب زید کہتا تو مطلب ہوتا کہ واقع میں زید نے مارا ہے پھر جب کہتا ہے کہ ما ضرب زید تو مطلب ہوتا کہ واقع میں نہیں مارا ہے تو اب واقع میں اجتماع نقیضین لازم آجائیگا برخلاف اسکے کہ اگر خبر کا مدلول ایقاع ہو تو پھر مطلب ہوگا کہ میں نے نسبت واقع کی ہے یا مجھے وقوع کا ادراک ہے ہوسکتا ہے کہ واقع میں نسبت نہ ہو اسی طرح ہوسکتا ہے کہ اسے تو ادراک ہو لیکن نفس الامر میں وقوع نہ ہو تو اب اجتماع نقیضین لازم نہیں آئیگا۔

قلت ظاهر ان العلم سے اب شارح ان سب ملازموں کا جواب دیتے ہیں جس سے پہلے کچھ تمہید ہے اور وہ یہ ہے کہ چونکہ دلالت وضعی بھی ہوتی ہے اور عقلی بھی اسلئے پھر

مدلول بھی دو قسم کے ہوتے ہیں ایک مدلول وضعی ہوتا ہے اور دوسرا مدلول بھی مدلول وضعی کا تخلف دال سے جائز ہوتا ہے مثلاً ضرب زید کا مدلول وضعی ہے کہ زید نے خارج میں مارا ہے تو اب اسکا تخلف ہوسکتا ہے کہ واقع میں زید نے نہ مارا ہو اور مدلول عقلی کا تخلف دال سے منع ہوتا ہے مثلاً زمین آسمان کی دلالت وجود صانع پر عقلی ہے تو یہ نہیں ہوسکتا کہ آسمان اور زمین ہوں لیکن وجود صانع نہ ہو اسکے بعد جواب اسطرح ہے کہ وقوع لا وقوع خبر کا مدلول ہے تو پھر خبر کی اس پر دلالت ہوگی اور دلالت کا مطلب ہوتا ہے کہ مدلول کے علم کا فائدہ دینا تو جب ہم خبر مثلاً ضرب زید کہیں گے تو اسکے مدلول کا ہے علم آجائیگا کہ واقع میں زید نے مارا ہے لیکن جب اسکا علم آجائے کہ واقع میں مارا ہے تو یہ کوئی ضروری نہیں کہ واقع میں بھی زید نے مارا ہو کیونکہ واقع میں زید نے مارا ہے یہ ضرب زید مدلول وضعی ہے اور مدلول وضعی کا تخلف جائز ہوتا ہے پہلے ملازے کا جواب آگیا کہ وقوع لا وقوع خبر کا مدلول ہو تو پھر خبر میں شک واقع ہوسکتا ہے کیونکہ وقوع لا وقوع کا مدلول وضعی ہے تو تخلف ہوسکتا ہے کہ مثلاً متکلم کہے کہ ضرب زید اسکا مدلول ہوگا کہ واقع میں مارا ہے لیکن تخلف بھی ہوسکتا ہے کہ واقع میں زید نے نہ مارا ہو یا اسی طرح متکلم ما ضرب زید کہے گا اسکا مدلول ہوگا کہ زید نے واقع میں نہیں مارا لیکن اسکا تخلف بھی ہوسکتا ہے کہ زید نے واقع میں مارا ہو اسی طرح دوسرے ملازمہ کا بھی جواب آگیا کہ یہ کوئی ضروری نہیں کہ ہم ضرب زید تب کہیں گے کہ واقع میں زید نے مارا ہو کیونکہ ضرب زید کا مدلول ہوگا کہ خارج واقع میں زید نے مارا ہے لیکن چونکہ مدلول وضعی ہے اسلئے تخلف ہوسکتا ہے کہ واقع میں زید نے نہ مارا ہو اس طرح تیسرے ملازے کا بھی جواب آگیا تیسرا یہ تھا کہ جب ضرب زید کا مطلب

ہے کہ واقع میں زید نے مارا ہے اور ماضرب زید کا مطلب ہے کہ واقع میں نہیں مارا تو پھر سب خبریں سچی ہی ہونگی کذب کا احتمال نہیں ہوگا حالانکہ کذب کا احتمال خبریں رکھتی ہیں تو اسکا جواب اسطرح آ گیا کہ ضرب زید کا مدلول تو یہ ہوگا کہ زید نے واقع میں مارا ہے لیکن مدلول وضعی سے تخلف بھی جائز ہے تو پھر کذب کا احتمال بھی رکھتا ہے کہ زید نے واقع میں نہ مارا ہو اسی طرح ماضرب زید کا مدلول وضعی ہے کہ واقع میں نہ مارا ہو تخلف بھی جائز ہے کہ ہوسکتا ہے کہ واقع میں مارا ہو اور چوتھے ملازمے کا بھی جواب آ گیا چوتھا یہ تھا کہ جب ضرب زید کا مدلول ہے کہ زید نے واقع میں مارا ہے اور ماضرب زید کا مدلول ہے کہ زید نے واقع میں نہیں مارا ہے تو ایک آدمی ضرب زید کہتا ہے پھر ماضرب زید کہتا ہے تو اجتماع نقیضین لازم آ جائیگا تو جواب اس طرح آ گیا کہ ضرب زید کا مدلول ہے کہ واقع میں زید نے مارا ہے اسکا تخلف جائز ہے کہ واقع میں نہ مارا ہو اسی طرح ماضرب زید کا مدلول وضعی ہے کہ زید نے واقع میں نہیں مارا ہے تخلف بھی ہوسکتا ہے کہ زید نے واقع میں مارا ہو تواب کوئی اجتماع نقیضین لازم نہیں آئیگا۔

فکانھم ارادوا سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوا کہ جب تم نے ثابت کیا وقوع لا وقوع خبر کا مدلول نہیں پھر قوم والوں نے اس پر اتفاق کیوں کیا کہ خبر کا مدلول وقوع لاوقوع نہیں اسکا جواب دیا کہ انہوں نے درست اتفاق کیا کہ وہ وقوع لا وقوع تو خبر کا مدلول نہیں کیونکہ انکا مطلب ہے کہ مدلول عقلی نہیں ہے یہ صحیح ہے وقوع لا وقوع خبر کا مدلول عقلی تو نہیں ہے باقی مدلول وضعی تو قوم والے بھی تسلیم کرتے ہیں

و الا فانکارھم سے پھراعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوا کہ تم نے جو قوم والوں

کی طرف سے توجیہ کی کہ انکی مراد ہے کہ مدلول عقلی خبر کا وقوع لا وقوع نہیں تو اس پر تمہارے پاس کیا دلیل ہے کیونکہ قوم والوں نے تو مطلق کہا کہ خبر کا مدلول وقوع لا وقوع نہیں یہ تو نہیں کہا کہ خبر کا مدلول عقلی نہیں ہے اسکا شارح نے جواب دیا کہ اگر ہم انکے اتفاق کا یہ مطلب نہ لیں کہ وقوع لا وقوع خبر کا مدلول عقلی نہیں بلکہ ظاہری مطلب لیں کہ خبر کی دلالت بالکل نہ انقطاع معنی پر ہوتی ہے اور نہ ثبوت معنی پر یعنی دلالت نہ واقعی ہوتی ہے اور نہ عقلی یہ تو صریح بطلان ہے کیونکہ خبر کی دلالت وقوع لا وقوع پر ہوتی ہے تو بتایا کہ اسکی وجہ یہ ہے کہ دلالت کا معنی ہوتا ہے کہ خبر سے معنی سمجھ آ جائے

و لا شك سے بتایا کہ خبر سے معنی تو سمجھ آتا ہے پھر خبر کی دلالت وقوع لا وقوع پر ہوگی باقی خبر سے معنی اسطرح سمجھ آتا ہے کہ جب ہم کسی شخص سے خبر مثلا خرج زید سنتے ہیں تو پھر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ زید واقع میں نکلا ہوگا باقی رہا یہ کہ واقع میں زید نہ نکلا ہو تو یہ محض احتمال عقلی ہے مدلول نہیں کیونکہ خرج زید کا مدلول وضعی ہے کہ واقع میں زید نکلا ہے تو عقل کہتا ہے کہ تخلف جائز ہے ہوسکتا ہے کہ واقع میں نہ نکلا ہو

و لهذا يصح سے اوراعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگیا کہ اس پر کیا دلیل ہے کہ خرج زید کے سننے سے سامع یہ معنی سمجھتا کہ زید واقع میں نکلا تو جواب دیا کہ دلیل یہ ہے کہ جب کوئی آدمی کہے کہ زید واقع میں نکلا ہے تو ہم اس سے سوال کریں گے کہ تمہیں کیسے معلوم ہوا کہ زید واقع میں نکلا ہے تو وہ شخص کہے گا کہ میں نے فلاں سے سنا کہ خرج زید تو معلوم ہوا کہ خرج زید سننے سے سامع نے یہ معنی سمجھا کہ زید واقع میں نکلا ہے

و لو کان مفهوم القضیة یہاں تک دوسرے اتفاق کا جواب دیا یہاں سے پہلے اتفاق کا رد کرتا ہے پہلا اتفاق یہ تھا کے خبر کا مدلول وجود معنی اور عدم معنی ہے وجود معنی اور عدم معنی سے مراد نسبت ایجابی سلبی تھی بظاہر علامہ کی عبارت سے سمجھ میں آتا ہے کہ علامہ پہلے اتفاق کا انکار کرتا ہے لیکن یہ تو کوئی جواب نہیں کہ اتفاق کا انکار کرے اسلئے ہم علامہ کی عبارت کی تقریر یوں کریں گے کہ پہلا اتفاق تو قوم نے ٹھیک کیا ہے کہ نسبت ایجابی سلبی خبر کا مدلول ہے لیکن تم نے جو انکا اتفاق حصر کے ساتھ ذکر کیا یہ ٹھیک نہیں کیونکہ تم نے ضمیر فصل لائی اور کہا کہ انما ھو المخبر جہاں ضمیر فصل ہو تو مطلب ہوتا ہے کہ مسند کا مسند الیہ میں حصر ہے کہ خبر کا مدلول نسبت ایجابی سلبی ہے اور کوئی نہیں ہے تو انکا اتفاق تو ٹھیک ہے کہ خبر کا مدلول نسبت کلامی بھی ہے اور وقوع لا وقوع بھی ہوسکتا ہے کیونکہ اگر ہم حصر کریں کہ صرف ایقاع خبر کا مدلول ہے تو پھر ضرب زید میں بھی نسبت کلامی ہے اور ادراک النسبۃ بواقعۃ میں بھی پھر تو سب قضیوں کے مفہوم متحقق ہونگے تو پھر قضیوں میں تناقض متحقق نہیں ہوگا کیونکہ متناقضین میں دونوں متحقق نہیں ہوتے حالانکہ تالی باطل ہے کہ قضیوں میں تناقض تو متحقق ہوتا ہے

ثم الحق ما ذکرہ بعض المحققین یہاں تک دونوں اتفاقوں کا جواب دیا اور ثابت کریا کہ وقوع لا وقوع خبر کا مدلول وضعی ہے اب یہاں سے حق بات ذکر کرتے ہیں اور دلیل بھی ہوگی کہ وقوع لاوقوع خبر کامدلول ہے باقی یہاں ذرا یہ یاد رکھنا کہ ثم الحق کی طرح عبارت وہاں بولی جاتی ہے کہ پہلے جو ذکر ہو وہ سب غلط ہو حالانکہ یہاں یہ مطلب نہیں کہ پہلا سارا غلط ہے اسلیے علامہ کا ثم الحق سے یہ مطلب ہے کہ میں نے جو ذکر کیا کہ خبر کا

مدلدل وقوع لا وقوع ہے یہ حق ہے اور اسی طرح حق بعض محققین نے بھی ذکر کیا ہے شارح کہتا ہے کہ بعض محققین نے ذکر کیا ہے کہ سب خبریں لفظ کے اعتبار سے سچی ہوتی ہیں اور صدق خبر لفظ کے لحاظ سے مدلول ہے باقی کذب خبر کا مدلول نہیں بلکہ خبر کے مدلول کی نقیض ہوتا ہے مثلاً ضرب زید کا مدلول صدق ہے کہ واقع میں زید نے مارا ہے اب یہ کہ واقع میں زید نے نہ مارا ہو تو یہ کذب ہے اور یہ ضرب زید کا مدلول نہیں بلکہ مدلول کی نقیض ہے پھر اعتراض ہوا کہ جب کذب خبر کا مدلول نہیں پھر خبر کی تعریف میں ما یحتمل الصدق و الکذب کیوں کہتے ہو یہاں یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ کذب بھی خبر کا مدلول ہوتا ہے اسکا شارح نے جواب دیا

و قولھم سے کہ یہ جو کہتے ہیں کہ خبر صدق کذب کا احتمال رکھتی ہے اسکا مطلب یہ نہیں کہ جیسے صدق خبر کا مدلول ہے اسی طرح کذب بھی خبر کا مدلول ہے بلکہ یہ مطلب ہے کہ خبر کذب کا احتمال عقلی رکھتی ہے مثلاً ضرب زید کا مدلول ہے کہ واقع میں زید نے مارا ہے مثلا بات ممنوع نہیں ہے کہ مدلول ثابت نہ ہو یعنی ہوسکتا ہے کہ واقع میں زید نے نہ مارا ہو

یسمی الاول فائدہ الخبر پہلے ماتن نے کہا تھا کہ مخبر اپنی خبر کے ساتھ مخاطب کے افادہ کا قصد کرتا ہے یا تو حکم کے افادہ قصد کرتا ہے یا کون المخبر کا عالما بہ کے افادہ کا قصد کرتا ہے یہاں سے ماتن انکے نام بتاتا ہے کہ جس حکم کا افادہ خبر کے ساتھ قصد کیا جاتا ہے اسے فائدہ خبر کہتے ہیں اور کون الخبر عالما بہ کو لازم فائدہ خبر کہتے ہیں

لما ذکر فی المفتاح سے انکی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں کہ پہلے کو فائدہ الخبر اور دوسرے کو لازم فائدہ خبر کیوں کہتے ہیں کیونکہ لازم کی اضافت ہے فائدہ الخبر کی طرف پھر

مطلب یہ ہے کہ فائدہ الخبر ملزوم ہے انکو لازم ملزوم بنایا ہے پھر سوال ہوا کہ کیا لازم ملزوم کی نشانیں پائی جاتی ہیں اور لازم ملزوم کی نشانیاں کیا ہیں تو ملزوم لازم کی نشانیاں یہ ہیں کہ ملزوم پایا جائے تولازم ضرور پایا جاتا ہے لیکن یہ ضروری نہیں کہ لازم پایا جائے تو پھر ملزوم بھی پایا جائے دلیل اس پر یہ ہے کہ لازم ملزوم میں یا تو نسبت مساواۃ کی ہوتی ہے یا لازم عام ہوتا ملزوم سے اور ملزوم اخص ہوتا ہے تو اگر ملزوم ملزوم میں نسبت مساواۃ کی ہوتو پھر جب لازم پایا جائیگا تو ملزوم بھی پایا جائیگا کیونکہ جن میں مساواۃ ہو جب ایک پایا جائیگا تو دوسرا بھی پایا جاتا ہے اور اگر لازم ملزوم سے اعم ہو تو پھر بھی ملزوم پایا جائیگا کیونکہ خاص پایا جائے تو عام ضرور پایا جاتا ہے باقی لازم پایا جائے تو ملزوم کا پایا جانا ضروری نہیں اس پر دلیل ہے کہ اگر ملزوم لازم کے درمیان نسبت مساواۃ کی ہوتو پھر لازم پایا جائیگا تو ملزوم بھی پایا جائیگا لیکن اگر لازم ملزوم سے اعم ہوتو پھر ملزوم کا پایا جانا ضروری نہیں کیونکہ عام خاص کے بغیر بھی پایا جاتا ہے تو ضروری نہیں کہ خاص بھی پایا جائے یہ کہتا ہے کہ یہ علامتیں لازم ملزوم والی فائدہ خبر اور لازم فائدہ خبر میں بھی پائی جاتی ہیں وہ اسطرح کہ جہاں فائدہ خبر کا قصد ہوگا وہاں لازم کا ضرور قصد ہوگا مثلاً کسی نے کہا زید قائم تو متکلم جب زید قائم کہے گا تو اب فائدہ خبر کا قصد ہوگا اور لازم فائدہ خبر کا بھی قصد ہوگا کیونکہ مخاطب کو یہ بھی معلوم ہو جائیگا کہ متکلم بھی جانتا ہے کہ زید قائم ہے کیونکہ اگر متکلم نہیں جانتا پھر اسکے خبر دینے کا کیا مطلب لیکن یہ کوئی ضروری نہیں کہ لازم فائدہ خبر کا قصد ہوتو پھر فائدہ خبر کا بھی قصد ہو کیونکہ مثلاً ایک شخص نے قرآن پاک یاد کیا اسکو کہو کہ حفظت القرآن تو اب لازم فائدہ خبر تو ہے کہ قصد ہے کہ مخاطب کو پتہ چل جائیگا کہ میرے قرآن یاد کرنے کا متکلم بھی جانتا ہے لیکن

فائدہ خبر کا قصد نہیں کیونکہ مخاطب کو تو پہلے سے علم ہے کہ میں نے قرآن پاک یاد کیا ہوا ہے

کما هو حکم اللازم اس پر دلیل دی کہ لازم فائدہ خبر کا پایا جانا فائدہ خبر کے بغیر ممتنع نہیں ہے وہ اسطرح کہ ہوسکتا ہے کہ لازم مجہول المساواۃ ہو یعنی مساواۃ مجہول ہو تو پھر لازم اعم ہوگا جب اعم پایا جائے تو کوئی ضروری نہیں ہوتا کہ اخص بھی پایا جائے باقی شارح نے بتایا کہ لازم جو اعم ہو تو واقع کے اعتبار سے اعم ہو یا کہ اعتقاد کے لحاظ سے اعم ہو۔

فان الملزوم یہ تو پہلے صاحب مفتاح نے صرف یہ دعویٰ کردیا کہ پہلا دوسرے کے بعد نہیں پایا جا سکتا ہے اور دوسرا پہلے کے بغیر بھی پایا جا سکتا ہے تو اب یہاں سے ان دونوں باتوں پر شارح دلیل دیتا ہے وہ یہ ہے کہ جب ملزوم پایا جائے تو لازم ضرور پایا جاتا ہے لیکن لازم پایا جائے تو ملزوم کا پایا جانا کوئی ضروری نہیں ہوتا۔

فعلی هذا فائدہ الخبر تو ماتن اور صاحب مفتاح کی عبارت کے مطابق شارح بتاتا ہے کہ فائدہ خبر حکم کا نام ہے اور لازم فائدہ خبر کو نہ عالماً بالحکم کو کہتے ہیں

ومعنی اللزوم انه پہلے شارح نے بتایا کہ فائدہ خبر اور لازم فائدہ خبر لازم ملزوم ہیں تو دونوں میں لزوم ہوتا ہے اسلئے اب شارح صاحب یہاں سے بتاتے ہیں کہ لزوم کس میں ہے تو یہ کہتا ہے کہ لزوم فائدوں میں ہے کہ فائدہ خبر ملزوم ہے جہاں فائدہ خبر ہوگا لازم فائدہ خبر ضرور ہوگا لیکن علی کلی نہیں کہ جہاں لازم فائدہ خبر ہو تو پھر فائدہ خبر بھی ہو کیونکہ تورات کے حافظ کو حفظت التوراۃ کہیں تو اب لازم فائدہ خبر کا تو قصد ہے لیکن خبر کا قصد نہیں ہے باقی یہاں تلازم کی ساری باتیں سولہ صورتیں ہیں کیونکہ یہاں دو تو معلوم ہیں ایک حکم اور دوسرا کو نہ عالماً بالحکم اور دو انکے علم ہیں اور دو یہاں فائدے ہیں ایک فائدہ خبر ہے

اور دوسرا لازم فائدہ خبر کا افادہ ہے اور دو استفادے ہیں افادہ متکلم اور استفادہ مخاطب کرتا ہے تو چار صورتیں تو اسکی کہ موافقین میں لزوم ہو دو معلوموں میں دو علموں میں یا دو فائدوں میں یا دو استفادوں میں اور بارہ صورتیں اسکی کہ مخالفین میں لزوم ہو مثلاً ایک معلوم ہو اور دوسرا علم یا افادہ یا استفادہ تو اسی طرح ہر ایک کی چار صورتیں بن جائیں گی۔

و زعم العلامة فی شرح هذا الکلام یہاں تک شارح نے ایک تقریر کردی اور اس تقریر میں اس نے فائدہ الخبر کو حکم کو بنایا اور لازم فائدہ الخبر کو کون المخبر عالماً بہ بنایا اور کہا کہ لزوم دو افادوں کے درمیان ہے یہاں سے اسکا خلاف ذکر کریگا علامہ قطب الدین نے مفتاح کی شرح کی ہے تو وہاں اس نے فائدہ الخبر اور لازم فائدہ الخبر اور بنائے ہیں تو اس نے شرح مفتاح میں یہ کہا کہ فائدہ الخبر یہ ہے کہ سامع یعنی مخاطب سے حکم کا استفادہ کرے اور لازم فائدہ الخبر یہ ہے کہ سامع کا خبر سے اس بات کا استفادہ کرنا کہ مخبر حکم کا عالم ہے تو علامہ قطب الدین نے فائدہ اور لازم فائدہ خبر استفادوں کو بنایا ہے اور استفادہ مخاطب کی صفت ہے کہ مخاطب استفادہ کرتا ہے خبر سے حکم کا یا کون المخبر عالماً بالحکم کا تو اب لزوم بھی انہی دو استفادوں کے درمیان ہوگا تو اب یہ باتیں پہلے کے خلاف ہیں

و هو خلاف ما صرح به سے شارح صاحب علامہ قطب الدین پر اعتراض کرتے ہیں کہ اس نے جو خود ذکر کیا ہے یہ صاحب مفتاح کی تصریح کے خلاف ہے جو کہ صاحب مفتاح نے مسند الیہ کی تعریف کی بحث میں کی ہے لیکن ماتن نے ایضاح میں اپنی کلام کی تفسیر کرتے ہوئے جو ذکر کیا ہے یہ علامہ قطب الدین کی کلام اس کے موافق ہے تو یہ اعتراض اسطرح بن گیا کہ علامہ قطب الدین نے جو شرح مصباح میں ذکر کیا ہے وہ مفتاح کے

خلاف ہے تو جسکی شرح ہے اسکے تو خلاف ہے اور جس کی شرح نہیں اسکے موافق ہے کیونکہ ایضاح کی شرح نہیں اور ایضاح کے موافق

حیث قال ای یمتنع ان لا یحصل سے ماتن نے ایضاح میں جو ذکر کیا ہے وہ کیا ہے اور علامہ کی کلام اسکے موافق کیسے ہے تو بات اس میں چل رہی تھی کہ ایک حکم ہے یعنی فائدہ الخبر اور ایک کون المخبر عالماً بالحکم ہے تو ماتن نے کہا کہ یہاں دو علم ہیں ایک علم اول ایک علم ثانی علم اول یہ ہے کہ مخاطب کو تو حکم کا علم ہوتا ہے نفس خبر سے یہ علم اول ہے اور علم ثانی یہ ہے کہ مخاطب کو جو علم ہوتا ہے

کون المخبر عالماً بالحکم کالنفس خبر سے تو اب یہاں سے یہ بھی پتہ چل جائیگا کہ علامہ کی کلام ماتن کی کلام سے موافق ہے کیونکہ ماتن نے علم اول مخاطب کے علم کو بنایا ہے جو اسکو خبر سے حاصل ہوتا ہے مخاطب کا علم استفادہ ہے اور علامہ قطب الدین نے بھی یعنی فائدہ الخبر استفادہ کو بنایا تھا اسی طرح ماتن نے لازم یعنی علم ثانی مخاطب کے علم کو بنایا ہے اور میں استفادہ ہے مخاطب استفادہ کرتا ہے متکلم سے تو علامہ قطب الدین نے بھی لازم فائدہ الخبر اس استفادہ کو بنایا تھا تو علامہ کی کلام ماتن کی کلام کے موافق ہے تو ماتن نے یہاں دو قاعدے ذکر کئے ہیں ایک قاعدہ تو یہ ذکر کیا ہے کہ یہ ممتنع ہے کہ علم ثانی حاصل نہ ہو جب علم اول حاصل ہو جب بھی علم اول حاصل ہوگا تو علم ثانی ضرور حاصل ہوگا اور دوسرا قاعدہ آگے ذکر کر دیا علم ثانی علم اول کے بغیر بھی حاصل ہو سکتا ہے یعنی کبھی اس طرح ہو کہ علم ثانی حاصل ہوتا ہے اور علم اول حاصل نہیں ہوتا باقی درمیان میں علم ثانی اور اول کی تعریفیں ذکر کی ہیں جو ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں

اذ لو یحصل الخ سے پہلے قاعدے پر دلیل دی کہ علم اول جب بھی حاصل ہوگا علم ثانی ضرور حاصل ہوگا دلیل یہ ہے کہ اگر علم اول حاصل ہو خبر سے (یاد رکھنا کہ بات اس میں ہے کہ علم اول نفس خبر سے حاصل ہو اور علم ثانی بھی نفس خبر سے حاصل ہوگا) اور ثانی حاصل نہ ہو تو پھر اسکی دو صورتیں ہونگی یا تو علم ثانی علم اول سے پہلے ہوگا اور یا علم ثانی علم اول سے نہ پہلے حاصل ہوگا نہ اب آئے گا یہ دونوں باطل ہیں کیونکہ اگر کہو کہ علم ثانی علم اول سے پہلے تھا تو ہم کہتے ہیں کہ جب علم ثانی یعنی کون المخبر عالما بالحکم پہلے علم اول سے حاصل ہوا پھر علم اول اس خبر سے پہلے ہی حاصل ہوگا اس خبر سے حاصل نہیں ہوگا حالانکہ بات اس میں ہے کہ علم اول نفس خبر سے آئے مثلاً ایک آدمی کہتا ہے کہ زید قائم تو اب اس سے مخاطب کو حکم کا فائدہ حاصل ہوتا یعنی علم اول حاصل ہوگا اور علم ثانی کون المخبر عالماً بالحکم کا علم بھی حاصل ہوگا اور اگر کہو کہ کون المخبر الخ کا علم مخاطب کو پہلے تھا یعنی مخاطب یہ جانتا تھا کہ متکلم کو علم ہے تو پھر اس مخاطب کو زید قائم کا علم بھی پہلے ہی ہوگا کیونکہ جب اس ذہن میں ہے کہ متکلم عالم ہے اس بات کا کہ زید قائم ہے تو پھر زید قائم بھی مخاطب کے ذہن میں ضرور ہوگا تو پھر قائم کا علم یعنی علم اول نفس خبر سے تو نہ آیا اور اگر کہو کہ علم ثانی نہ پہلے تھا اور نہ علم اول سے آیا ہے تو یہ بھی باطل ہے کیونکہ جب متکلم بول رہا ہے کہ زید قائم اور یہ مخاطب سن رہا ہے کہ متکلم زید قائم کہتا ہے تو یہ سماع اسکی دلیل ہے کہ متکلم عالم ہے کہ زید قائم ہے یعنی جب متکلم زید قائم بولتا ہے تو اسکی صورت متکلم کے ذہن میں ہوگی تو وہ زید قائم کہے گا تو مخاطب کا سماع یہ دلیل ہے کہ اسے علم ثانی یعنی کون المخبر عالماً بالحکم کا علم ہے یعنی زید قائم کہنے کے بعد۔

فنبه علی الاول یہاں تک ایک قاعدہ ذکر کردیا کہ علم اول کا حصول علم ثانی کے بغیر ممتنع ہے یعنی جب علم اول حاصل ہو تو علم ثانی ضرور حاصل ہوگا دوسرا قاعدہ ذکر کرتا ہے کہ یہ ضروری نہیں کہ علم ثانی حاصل ہو تو پھر علم اول بھی حاصل ہو کیونکہ ہوسکتا ہے کہ علم اول یعنی فائدہ الخبر علم ثانی کے حصول سے پہلے حاصل ہو تو پھر اگر علم ثانی سے بھی پہلے حاصل ہو تو تحصیل حاصل لازم آئے گی جیسے کہ کسی شخص کو تورات یاد ہے تو اسے علم اول تو حاصل ہے یعنی اسے یہ علم ہے کہ مجھے تورات یاد ہے اب اسے کوئی کہتا ہے کہ قد حفظت التوراۃ اب اسے علم ثانی یعنی کون المخبر عالماً بہ کا علم تو حاصل ہوگا لیکن علم ثانی حاصل نہیں ہوگا کیونکہ وہ تو پہلے حاصل ہے

و حینئیذ یکون تسمیة سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوا کہ تم نے کہا کہ کبھی علم ثانی ہوتا ہے لیکن علم اول نہیں ہوتا جیسے کہ قد حفظت التوراۃ علم ثانی تو ہے لیکن علم اول یعنی حکم کا علم نہیں کیونکہ حکم کا علم تو مخاطب کو پہلے سے ہے تو جب حکم یعنی فائدہ خبر کا علم خبر سے نہیں آتا تو پھر اسے فائدہ خبر کیوں کہتے ہیں ۔ صرف لازم فائدہ خبر کہا جاہے جو حاصل ہو رہا ہے اسکا شارح نے جواب دیا کہ یہ ٹھیک ہے فائدہ خبر کا علم خبر سے نہیں آتا لیکن فائدہ خبر یعنی حکم کی یہ شان ہے کہ اسکا علم خبر سے آئے

فان قیل تو پہلے شارح نے دو قاعدے ذکر کردیئے پہلا قاعدہ یہ تھا کہ ممتنع ہے کہ فائدہ خبر کا علم ہو اور علم ثانی یعنی کونہ عالماً بہ کا علم نہ ہو اور دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ یہ ممتنع نہیں کہ علم ثانی ہو اور علم اول نہ ہو یعنی ہوسکتا ہے کہ مخبر کو نہ عالماً بہ کا افادہ تو دے لیکن حکم کا افادہ نہ دے تو اب یہاں سے دونوں قاعدوں پر اعتراض کرتا ہے پھر اسکے بعد جواب

دیگا تو پہلے قاعدے پر اعتراض کرتا ہے کہ اگر علم اول ہو تو ضروری نہیں کہ علم ثانی ہوئی دفع علم اوّل ہوتا ہے لیکن علم ثانی نہیں ہوتا وہ اسطرح ہم کئی دفع خبریں سنتے ہیں تو ہمیں علم اول تو آتا ہے یعنی حکم کا افادہ ہوتا ہے لیکن ہمارے دل میں بھی یہ نہیں کھٹکتا کہ متکلم بھی اسے جانتا ہے یا نہیں جانتا اسکی واضح مثال یہ ہے مثلاً استاد طالبعلم کے سامنے تقریر کرتا ہے تو شاگرد کی ساری توجہ اس تقریر کے مضمون پر ہوتی ہے اور اسکی طرف توجہ ہی نہیں کرتا کہ میرے استاد کے ذہن میں بھی یہ بات ہے یا کہ نہیں تو اب یہاں حکم کا علم یعنی علم اول ہوتا ہے لیکن علم ثانی نہیں ہوتا

و ایضاً اذا سمعنا سے دوسرے قاعدے پر اعتراض کرتا ہے کہ تم نے جو کہا کہ یہ ہوسکتا ہے کہ کونہ عالماً بہ کا علم آئے لیکن حکم کا علم نہ آئے یہ غلط ہے اگر کونہ عالماً بہ کا علم آئیگا تو پھر حکم کا بھی علم آئیگا وہ اسطرح کہ جب متکلم کہیگا کہ زید قائم تو اب مخاطب اسکا معنی سمجھ لے گا کہ متکلم مجھے کہتا ہے زید قائم تو یہ جو بھی معنی مخاطب سمجھتا ہے یہی حکم ہے لہذا کونہ عالماً بہ کا علم آئیگا تو حکم کا بھی علم آئیگا ہاں زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ وہ علم جدید نہیں ہوگا لیکن حکم کا علم خبر سے ضرور آئیگا۔

فالجواب عن الاول سے پہلے قاعدے پر اعتراض کا جواب دیتا ہے پہلا جواب یہ ہے کہ تم نے کہا کہ علم اول تو ہوتا ہے لیکن ثانی نہیں ہوتا کیونکہ ہمارے دل میں بھی یہ نہیں کھٹکتا کہ متکلم کے ذہن میں اسکا علم ہے یا کہ نہیں تو پھر یہ کہنا کہ علم اول ہوگا تو علم ثانی ضرور ہوگا کیونکہ مخاطب کو اس بات کا علم ہے گا کہ متکلم حکم کو جانتا ہے اسکی علت یہ ہوتی ہے کہ مخاطب متکلم سے خبر سنتا ہے تو جب مخاطب متکلم سے خبر سنے گا تو پھر حکم کا افادہ ہوگا اور

مخاطب کو اس بات کا علم بھی آئیگا کہ متکلم جانتا ہے کیونکہ اگر متکلم نہیں جانتا پھر خبر کیسے دے سکتا ہے

و الذھول انما ھو سے شارح نے قیل والے کا منشاء غلطی ذکر کردیا وہ یہ ہے کہ مخاطب کو حکم اور کونہ عالماً بہ دونوں کا علم خبر سے آتا ہے لیکن کونہ عالماً بہ پہلے سے کبھی ذھول ہوتا ہے تو اسلئے پھر سمجھا کہ خبر سے ہمیں حکم کا فائدہ حاصل ہوتا ہے لیکن کونہ عالماً بہ کے متعلق ہمارے دل میں بھی نہیں کھٹکتا کہ متکلم کے ذہن میں حکم کا علم ہے یا کہ نہیں ۔

و فیہ نظر سے شارح نے اس جواب پراعتراض کردیا وہ اس طرح کہ کہا گیا تھا کہ مخاطب کوکونہ عالماً بہ کا جوعلم آتا ہے تو اسکی علت سماع خبر ہے اسلئے کونہ عالمابہ کا علم نہیں آتا اورعلم اول ہوتا ہے

و یمکن ان یقال ان اللازم سے اسی پہلے قاعدے پر اعتراض کا شارح نے دوسرا جواب دیا وہ یہ ہے کہ کہا گیا تھا کہ ہم کئی خبریں سنتے ہیں لیکن وہ حکم کا علم ہمیں خبر سے حاصل نہیں ہوتا یہ دل میں بھی نہیں کھٹکتا کہ متکلم کو اسکا علم ہے یا کہ نہیں یہ جو کہا گیا ہے کہ علم اول ہے یعنی فائدہ خبر ہے لیکن علم ثانی یعنی لازم فائدہ خبر نہیں منشاء غلطی یہ ہے کہ لازم فائدہ خبر کا معنی نہیں سمجھا کیونکہ لازم فائدہ خبر کا کوئی یہ مطلب نہیں ہے کہ خود متکلم کو حکم کا علم ہوتا ہے اور متکلم کے ذہن میں اس حکم کی صورۃ ہوتی ہے خواہ مخاطب کو پتہ چلے یا نہ لہذا اب بھی علم ہوگا تو علم ثانی ضرور ہوگا

و لکن ھذا ینافی تفسیر المنصف سے شارح نے اسکے جواب پر بھی اعتراض کردیا کہ جو جواب ہے یہ ماتن کی تفسیر کے خلاف ہے کیونکہ ماتن نے ایضاح میں لازم فائدہ

خبر مخاطب کے علم کو بنایا ہے نہ کہ متکلم کے علم کو اور اس جواب والے نے متکلم کے علم کو لازم فائدہ الخبر بنایا ہے۔

و عن الثانی ان الذھن سے دوسرے قاعدے پر اعتراض کا جواب دیا دوسرے قاعدے پر اعتراض یہ کیا تھا کہ جب مخاطب کو عالماً بہ بالحکم کا علم آیگا تو پھر حکم کا بھی علم آیگا کیونکہ مخاطب زید قائم کا جو معنی سمجھتا ہے یہی حکم ہے لیکن یہ علم جدید نہیں ہوگا اسکا جواب دیتا ہے کہ ایک شئی پہلے حاصل ہو اور پھر دوبارہ اسی کی طرف التفات ہو تو پھر اسے علم نہیں کہتے بلکہ اسکے التفات اور استحضار کہتے ہیں وہ اسطرح ہوتا ہے کہ چیزوں کی صورۃ قوۃ مدرکہ سے غائب ہو جاتی ہے اور خزانہ میں باقی رہ جاتی ہیں تو پھر انسان دوبارہ انکو حاضر کرتا ہے اور انکی طرف التفات کرتا ہے تو اسکے علم نہیں کہتے لہذا مخاطب کو جب پہلے حکم کا علم تھا پھر دوبارہ التفات کیا تو اب یہ نہیں کہیں گے کہ دوبارہ علم آ گیا بلکہ التفات و استحضار کہیں گے،

و لو سلم فانا نفرضہ سے دوسرا جواب دیا کہ چلو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ دوسری دفع جس کی طرف التفات ہو اسے بھی علم کہتے ہیں لیکن ہم ایسی صورۃ فرض کرتے ہیں کہ وہ حکم کی صورت جو پہلے سے مخاطب کی قوۃ مدرکہ میں ہے غائب نہیں ہوئی اس صورۃ میں تو التفات بھی نہیں ہوگی وہ اسطرح کہ بات اسکی چل رہی ہے کہ فلاں نے تورات یاد کی ہے تو اب یاد کرنے کی قوۃ مدرکہ میں اسکی صورۃ ہوگی کہ میں نے توراۃ یاد کی تو پھر اس شخص کو کوئی کہتا ہے کہ قد حفظت التوراۃ تو اب یہاں حکم کی طرف التفات بھی نہیں ہوگا لہذا کونہ عالماً بہ کا علم تو مخاطب کو آیگا لیکن حکم کا علم نہیں ہوگا ثابت ہوا کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ علم ثانی ہوتا ہے لیکن علم اول نہیں ہوتا پھر اعتراض ہوگیا کہ قد حفظت التوراۃ میں علم ثانی ہے اول نہیں

لیکن ہر جگہ تو یہ نہیں بن سکتا اسکا شارح نے

و بھذا یتم مقصودنا سے جواب دیا کہ ایک صورۃ میں ثابت کردیا گیا کہ علم ثانی ہے اول نہیں ہے تو پھر ہمارا مقصود پورا ہوگیا کیونکہ ہم نے تمہارے اس قاعدے کو توڑنا تھا کہ جہاں کونہ عالما کا علم آئیگا تو حکم کا علم بھی وہاں آئیگا ایک صورۃ ثابت کردی گئی کہ وہاں علم ثانی ہے اول نہیں ہے تو پھر تمہارا قاعدہ ٹوٹ گیا

فان قیل لا نسلم تو پہلے جو شارح نے افادوں میں ملازمہ ذکر کیا تھا جہاں حکم کا افادہ ہوگا تو پھر وہاں کونہ عالما بہ کا بھی افادہ ہوگا تو اس پر یہاں سے اعتراض کرتا ہے پھر جواب دیگا اعتراض یہ کرتا ہے کہ ہم دیکھاتے ہیں کہ حکم کا افادہ تو ہے لیکن کونہ عالما بہ کا افادہ نہیں کیونکہ علم کہتے ہیں اعتقاد جازم مطابق للواقع کوتواب ایک آدمی جب کہے کہ زید قائم تو حکم کا تو مخاطب کو علم آجائیگا لیکن کونہ عالما بہ کا علم نہیں آئیگا۔ کیونکہ ہوسکتا ہے کہ خود مخبر کو زید قائم کا ظن ہو یا اسکو شک ہو یا وہم ہو اور یا سرے سے جھوٹ بول رہا ہو تو اب کونہ عالما بہ کا علم نہیں ہوگا کیونکہ یہ اعتقاد کو کہتے ہیں یہاں اعتقاد نہیں ہے تو اسکا شارح نے

قلنا لیس المراد سے جواب دیا کہ یہاں علم کا معنی مصطلحہ مراد نہیں بلکہ علم کا معنی یہاں حصول صورۃ الشئی فی العقل ہے تو جب بھی مخبر کوئی خبر دیتا ہے تو اس حکم کی صورۃ اسکے ذہن میں ہوتی ہے لہذا جب حکم کا علم آئیگا تو پھر کونہ عالما بہ کا بھی علم آئیگا۔

و قد ینزل العالم یہاں سے ماتن نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے کہ قاعدہ بیان کیا گیا کہ مخبر جو اخبار اعلام کے درپے ہو وہ اپنی خبر کے ساتھ مخاطب کے افادہ کا قصد کرتا ہے یا فائدہ خبر اور یا لازم فائدہ خبر یہ قاعدہ ٹھیک نہیں مثلا ایک مخبر ہے اور اخبار اعلام کے درپے

ہے لیکن وہ خبر کے ساتھ مخاطب کے فائدہ کا قصد نہیں کرتا نہ فائدہ خبر کا اور نہ لازم فائدہ خبر کا کیونکہ فائدہ خبر اور لازم فائدہ خبر دونوں کا مخاطب کو پہلے سے علم ہوتا ہے اسکی مثال جیسے کہ ایک آدمی نماز نہ پڑھتا ہو تو کہا جائے کہ الصلوٰۃ واجبۃ اس خبر کے ساتھ نہ مخاطب کے فائدہ خبر کا قصد کیا گیا ہے کیونکہ مخاطب کو علم ہے کہ نماز فرض ہے کیونکہ ہر مسلمان کو علم ہوتا ہے نماز فرض ہے اور نہ لازم فائدہ خبر کا قصد ہے کیونکہ مخاطب یہ بھی جانتا ہے کہ متکلم کو بھی علم ہے کہ الصلوٰۃ فرض یہ مخبر کوئی محض اظہار تحسر یا تحزن کیلئے بھی نہیں کہتا بلکہ اخبار کے درپے ہے لیکن پھر بھی مخاطب کے فائدے کا قصد نہیں کیا گیا لھذا یہ قاعدہ غلط ہوگیا کہ جو مخبر اخبار اعلام کے درپے ہو تو وہ اپنی خبر کے ساتھ مخاطب کے فائدہ کا قصد کرتا ہے اسکا ماتن نے جواب دیا کہ یہاں بھی مخبر کی خبر کے ساتھ مخاطب کو فائدہ خبر کا قصد کیا ہے کیونکہ اگرچہ مخاطب کو علم تو ہوتا ہے کہ نماز واجب ہے لیکن اس علم تقاضی ہے کہ وہ شخص عمل کرتا اور نماز پڑھتا اس نے چونکہ علم کے مقتضی کو پورا نہیں کیا اسلئے پھر اسے بمنزلہ جاہل کے قرار دیا گیا یوں سمجھا گیا کہ مخاطب کو صلوٰۃ کے واجب ہونے کا علم نہیں پھر کہا گیا کہ صلوٰۃ واجب ہے چنانچہ مخاطب جب الصلوٰۃ واجبۃ کو سنے گا تو پھر حکم کا افادہ ہوگا

و للسائل العارف سے اسکی دوسری مثال دی کہ مخاطب کو فائدہ خبر اور لازم فائدہ خبر دونوں کا علم ہو لیکن علم کے مقتضی پر عمل نہیں کرتا اسلئے پھر اسے بمنزلہ جاہل کے قرار دیا جاتا ہے اور اسے خبر دی جاتی ہے نیز دوسری مثال دینے سے ایک غرض یہ بھی بتاتا ہے کہ علم کے مقتضی مختلف ہوتے ہیں جیسے کہ پہلی مثال میں عمل تھا اس دوسری مثال میں مقتضی کوئی اور ہوگا مثال یہ ہے کہ ایک آدمی جانتا ہے کہ میرے مخاطب کے سامنے فلاں کتاب پڑی ہے تو

اب اس علم کا مقتضیٰ تو یہ تھا کہ وہ شخص سوال نہ کرتا لیکن اسکے باوجود وہ آدمی اپنے مخاطب سے سوال کرتا ہے کہ ماھو اور پھر مخاطب اسے جواب دیگا کہ ھو کتاب تو مخاطب کو جواب اسلئے دیا گیا کہ یہ سائل جانتا تھا لیکن علم کے مطابق اس نے عمل نہیں کیا اسلئے یہ سائل بمنزلہ جاہل کے ہے لھذا جب ھو کتاب کہیں گے تو پھر سائل کو حکم کا فائدہ ہوگا۔

و مثلہ ھی عصای سے شارح نے بتایا کہ موسیٰ علیہ السلام نے جو کہا تھا کہ ھی عصای تو یہ بھی اسی قبیلے سے ہے لیکن یہاں ساری بات نہیں ہوگی بلکہ صرف یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کو فائدہ خبر اور لازم فائدہ خبر دونوں کا علم تھا لیکن پھر بھی کسی حکمت کیلئے فرمایا کہ اے موسیٰ تیرے ہاتھ میں کیا ہے تو پھر موسیٰ علیہ السلام کو یہ جواب بھی دینا پڑا لھذا یہ نہیں کہ متکلم نے کوئی مخاطب کو بمنزلہ جاہل قرار دیا ہے۔ بعد میں شارح نے بتایا کہ اسکی نظیریں بہت ہیں کیونکہ علم کے مقتضی مختلف ہوتے ہیں۔

قال صاحب المفتاح یہاں سے شارح نے صاحب مفتاح کی عبارت نقل کی ہے اسکے نقل کرنے سے غرض یہ ہے کہ صاحب مفتاح نے بھی اسکی ایک مثال دی تھی ک مخاطب کو فائدہ خبر اد رلازم فائدہ خبر دونوں کا علم ہو لیکن علم کے مطابق عمل نہ کرنے کی وجہ سے بمنزلہ جاہل کے قرار دیا جائے پھر اسے خبر دی جائے تو بعض محققین کو صاحب مفتاح کی عبارت کے سمجھنے میں غلطی لگی تو علامہ اسکا درست مطلب ذکر کریگا اور محققین کے غلط مطلب کو رد کریگا تو وہ اسی طرح کہ صاحب مفتاح نے کہا کہ اگر تو چاہیے تو اللہ تعالیٰ کی اس کلام کو لازم پکڑ صاحب مفتاح نے ان شئت کا مفعول ذکر نہیں کیا بلکہ صرف یہ کہا کہ اگر تو چاہے تو پھر اللہ تعالیٰ کی اس کلام کو لازم پکڑ تو وہ مقصد تمہیں حاصل ہو جائیگا کہ اللہ تعالیٰ نے

ارشاد فرمایا کہ ولقد علمو الایۃ یعنی یہودیوں نے یہ بات پہچان لی کہ البتہ وہ آدمی کہ جس نے سحر کو خرید ا تو اسکا آخرۃ میں کوئی حصہ نہیں ہے خلاصہ یہ ہے کہ یہودی سحر کی برائی جانتے تھے پھر اسکے بعد اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ برا ہے وہ شئی ہے کہ بیچا انہوں نے بدلے اسکے اپنے نفسوں کو اگر وہ یہودی جانتے یعنی اگر یہ یہودی جانتے کہ سحر کے بدلے ہم نے نفس فروخت کیے وہ چیز یعنی سحر بری ہے تو پھر وہ سحر نہ کرتے لیکن وہ نہیں جانتے تھے۔ اسلئے پھر انہوں نے سحر کو اختیار کیا تو پہلے اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ یہودی سحر کی قباحت جانتے تھے پھر فرمایا کہ نہیں جانتے تھے تو یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ یہودی جادو کی برائی کو جانتے بھی ہوں اور نہ بھی جانتے ہوں تو اسکا یہی مطلب ہوگا کہ یہودیوں کو اسکا علم تو تھا کہ جادو بری چیز ہے لیکن انہوں نے اس علم کے مقتضی کے مطابق عمل نہیں کیا کیونکہ یہ علم تو چاہتا تھا کہ جادو نہ کرتے اور وہ جادو کرتے تھے چونکہ انہوں نے علم کے مقتضی پر عمل نہیں کیا اسلئے پھر اللہ تعالیٰ انکو بمنزلہ جاہل کے قرار دیکر فرمایا کہ لوکانو یعلمون یعنی یہودی نہیں جانتے تھے یہاں تک صاحب مفتاح کی عبارت آگئی اب

و یعنی ان شئت سے یہ شارح کی اپنی عبارت ہے شارح نے شئت کا مفعول ذکر کردیا تو اسکا مطلب یہ ہے کہ محققین نے صاحب مفتاح کی عبارت سے یہ مطلب سمجھا کہ یہ صاحب مفتاح نے اسکی مثال دی ہے کہ مخاطب کو فائدہ خبر کا علم ہو لیکن علم کے مقتضی پر عمل نہیں کرتے۔ اسلئے پھر مخاطب کو بمنزلہ جاہل کے قرار دیا جاتا ہے اور اسکو خبر دی جاتی ہے پھر ان لوگوں کو یہ شک پڑ گیا کہ پھر کونسی خبر اور کلام ہے کہ جسکے فائدہ خبر کو مخاطب جانتا تو تھا لیکن علم کے مطابق عمل نہیں کیا اسلئے علامہ یہاں سے بتاتا ہے صحیح مطلب صاحب مفتاح کی

عبارت کا یہ ہے کہ یہ مثال اس کی نہیں کہ مخاطب کو فائدہ خبر کا علم ہو یا لازم فائدہ خبر کا بلکہ اسکی مثال ہے کہ مخاطب کو کسی شئی کا علم ہو خواہ فائدہ خبر کا علم یا لازم فائدہ خبر یا کسی اور شئی کا علم ہو اس لحاظ سے یہ لوکانوا یعلمون مثال بن سکتی ہے کیونکہ لوکانو ایعلمون کا جو معنی ہے کہ انکو علم نہیں اسکا یہودیوں کو علم تو تھا لیکن علم کے مقتضی کے مطابق انہوں نے عمل نہیں کیا کیونکہ علم کا مقتضی جادو کو ترک کرنا تھا کیونکہ یہودیوں کو کسی شئی کا علم تھا لیکن چونکہ علم کے مقتضی کے مطابق عمل نہیں کیا اسلئے پھر انکو بمنزلہ جاہل کے قرار دیکر اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ وہ نہیں جانتے اب یہ سمجھنا ہے کہ جنہوں نے اسکی مثال بنادی کہ مخاطب کو فائدہ خبر کا علم تھا اور اسکے مطابق عمل نہیں کیا اسلئے پھر انکو بمنزلہ جاہل قرار دیا تو انہوں نے یہ مثال کیسے بنادی تو وہ اسطرح کہ انہوں نے کہا لیس لھم علم یہ جو سالبہ ہے یہ وہ خبر ہے جسکا فائدہ مخاطب جانتا تھا یعنی یہودی اس سالبے کو جانتے تھے لیکن اس علم کے مطابق انہوں نے عمل نہیں کیا اسلئے پھر اللہ تعالیٰ نے انکو بمنزلہ جاہل قرار دیا گویا انکو اس سالبے کا علم نہیں پھر فرمایا کہ لوکانوا یعلمون یعنی انکو علم نہیں تھا اب شارح کہتا ہے کہ اگر اسکی مثال بنائیں کہ یہودی لیس لھم علم اس سالبے کو جانتے تھے تو پھر یہ ساری کلام مھمل ہو جائیگی تو مھمل کیسے ہو جائیگی وہ اسطرح کہ اگر کہیں کہ لیس لھم علم اس سالبے کا یہود کو علم تھا تو مطلب ہوگا کہ یہودی یہ بات جانتے تھے کہ ہمیں اس بات کا علم نہیں کہ جادو بری چیز ہے تو اس علم کا مقتضی تو یہ تھا کہ یہودی جادو کا ارتکاب کرتے کیونکہ ہمیشہ جس خبر کی قباحت کا شخص کو علم نہیں ہوتا اسکا ارتکاب کرتا ہے لھذا اگر یہ کہا جائے کہ یہودیوں نے اس مقتضی پر عمل نہیں کیا تو یہ مطلب ہوگا کہ انہوں نے جادو کا ارتکاب نہیں کیا تو یہ یہودیوں کی مذمت نہیں ہوگی بلکہ تعریف بن جائیگی حالانکہ اللہ

تعالیٰ کا یہ مطلب تو نہیں کہ یہودی جادو نہیں کرتے تھے بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہودی جادو
کرتے تھے پہلے شارح نے کہا تھا کہ بعض محققین نے یہ سمجھا کہ صاحب مفتاح نے اسکی
مثال دی ہے کہ مخاطب کو فائدہ خبر کا علم ہوتا ہے اور علم کے مقتضی پر عمل نہ کرنے کی وجہ سے
بمنزلہ جاہل کے قرار دیا اور پھر انکو خبر دی گئی ہے تو انہوں نے اس طرح بنایا تھا کہ لوکانوا
یعلمون کا جو معنی ہے لیس لھم علم یہ معنی اسلئے ذکر کرتے ہیں کہ یوں تو یہ صرف شرط ہے خبر
نہیں بن سکتی ۔ اسکا یہودیوں کو علم تھا لیکن انہوں نے اسکے مقتضی کے مطابق عمل نہیں کیا
اسلئے اللہ تعالیٰ انکو بمنزلہ جاہل کے قرار دیا کہ انکو اس سالبے کا علم نہیں اور پھر فرمایا کہ
لوکانویعلمون یعنی انکو علم نہیں ہے باقی علامہ نے کہا کہ اگر لیس لھم علم کو تم خبر بناؤ کہ اسکا یہود
کو علم تھا تو پھر کلام مہمل ہو جائیگی اہمال کی تین وجوہ ہیں پہلی وجہ سے اہمال کی تفصیل گزر
چکی ہے کہ اگر کہو کہ لیس لھم علم کا انکو علم تھا تو مطلب ہوگا کہ وہ جانتے تھے کہ جادو کی
قباحت نہیں جانتے تو اس علم کا مقتضی تو یہ تھا کہ وہ جادو کرتے لیکن انہوں نے اس مقتضی پر
عمل نہیں کیا یعنی انہوں نے جادو کا ارتکاب نہیں کیا حالانکہ اللہ تعالیٰ تو یہود کی مذمت فرما رہا
ہے لیکن مذکورۃ بالا تفسیر کے مطابق یہ مزمت کی جائے تعریف بن جائیگی کینکہ وہ جادو نہیں
کرتے تھے دوسری وجہ اہمال کی یہ ہے کہ مخاطب کو جب فائدہ خبر کا علم ہوتا ہے اور علم کے
مطابق عمل نہیں کرتا تو پھر اسے جاہل قرار دیکر خبر دی جاتی ہے یہ ایک طرح کا مخاطب سے
مطالبہ ہوتا ہے کہ تو اس علم کے مقتضی پر عمل کر اگر کہو کہ لیس لھم علم کا اسکو علم تھا لیکن انہوں
نے مقتضی کے مطابق عمل نہیں کیا پھر انکو جاہل قرار دیکر فرمایا گیا کہ انکو علم نہیں اس سے غرض
یہ ہے کہ تم اس علم کے مقتضی پر عمل کرو یعنی لھم علم کے علم کا مقتضی تو یہ ہے کہ وہ جادو کا

ارتکاب کرتے نتیجہ یہ نکلے گا کہ اللہ تعالیٰ انکو فرمارہا ہے کہ تم جادو کرو تعالیٰ عن ذالک علوا کبیراً اور تیسری وجہ اہمال کی یہ ہے کہ جو ذکر کرتا ہے کہ اس کلام میں تضاد ہے کہ پہلے فرمایا کہ یہود جادو کی قباحت جانتے تھے پھر فرمایا کہ وہ جادو کی قباحت نہیں جانتے تھے یہ تضاد ہے

او علی ان قولہ تعالیٰ ایک فرقہ توذکر کیا جنہوں نے کہا کہ وہ خبر جسکا یہود کو علم تھالیکن علم کے مطابق عمل نہیں کیا وہ خبر لو کانو یعلمون ہے شارح نے یہاں سے فرمایا کہ بعض محققین نے کہا کہ وہ خبر جسکا یہود کو علم تھا وہ لقد علموا ہے یعنی یہودی جانتے تھے کہ ہمیں جادو کی برائی کا علم ہے لیکن اس علم کے مقتضی پر انہوں عمل نہیں کیا کیونکہ مقتضی یہ تھا کہ جادو نہ کرتے لیکن انہوں نے جادو کیا تو پھر انکو بمنزلہ جاہل کے قرار دیا گیا کہ گویا انکو اسکا علم نہیں کہ یہودی جادو کی برائی جانتے ہیں پھر فرمایا کہ ولقد علموا یعنی تم جان لو کہ تم کو جادو کی برائی کا علم ہے لہذا تم علم کا مقتضی پورا کرو اور جادو چھوڑ دو اسکا بھی شارح نے رد کردیا کہ یہ جو فائدہ خبر لازم فائدہ خبر کا علم تو ہوتا ہے لیکن عمل نہ کرنے کی وجہ سے اسے بمنزلہ جاہل کے قرار دیکر خبر دی جاتی ہے تو وہ مخاطب ہوتا ہے جسکو فائدہ خبر لازم فائدہ خبر کا علم ہوتا ہے لیکن اس علم کے مقتضی پر عمل نہیں کرتا تو اسکو بمنزلہ جاہل کے قرار دیا جاتا ہے باقی لقد علموا۔ اس آیت کے مخاطب تو حضور ﷺ اور اپکے صحابہ کرام ہیں تو اس پر تو کوئی دلیل نہیں کہ حضور ﷺ اور صحابہ کرام اس آیت سے پہلے جانتے کہ یہودی جادو کی برائی جانتے ہیں تو حضور ﷺ اور صحابہ کرام کو اس آیت سے علم سے آیا فائدہ خبر بن جائیگا اور مخاطب کو حکم کا فائدہ ہوگا۔ یہاں تو ہر ایک فرقے کا شارح نے علیحدہ علیحدہ رد کردیا اب

علی ان شیئاً سے دونوں فرقوں کا مشترک رد کرتے ہیں کہ ان دونوں فرقوں کی بات

صاحب مفتاح کی کلام کے موافق نہیں اب یہ کہ صاحب نے کہا کہ یہاں اس لقد علموا الایۃ میں ایک خبر ہے جس میں علم کا اثبات بھی ہے اور نفی بھی اثبات لقد علموا میں ہے اور نفی لو کانوا یعلمون میں ہے اس نے کہا کہ وہ خبر لمن اشتراہ مالہ فی الاخرۃ من خلاق ہے تو دونوں فرقوں کی بات اسکے خلاف ہے کیونکہ ایک گروہ نے کہا کہ وہ خبر لو کانو یعلمون ہے اور دوسرے گروہ نے کہا کہ خبر لقد علموا ہے

ثم اشار الی زیادۃ التعمیم سے شارح انکا رد بھی کرتا ہے اور صاحب مفتاح کی عادت بھی ذکر کرتا ہے یہ کہتا ہے کہ صاحب مفتاح کی عادت ہے کہ ایک مسئلہ ذکر کر کے اسکی مثال دیتا ہے پھر اسکے بعد اس مسئلے کے مناسب کئی چیزیں ذکر کرتا ہے جن لوگوں کو صاحب مفتاح کی عادت معلوم نہ ہوسکی تو پھر وہ ان قیاسیات کو اس مسئلے کی جزئیات بنانے لگ جاتے ہیں حالانکہ وہ اس مسئلے کی جزئیات نہیں ہوتے بلکہ کچھ مناسبت ہوتی ہے یہاں بھی صاحب مفتاح نے پہلے تو ایک مسئلہ ذکر کیا تھا کہ مخاطب کو فائدہ خبر لازم فائدہ خبر کا علم ہو لیکن عمل نہ کرنے کی وجہ سے اسکو بمنزلہ جاہل کے قرار دیا جاتا ہے اسکی پھر مثال دی جیسے کہ تارک الصلوٰۃ کو الصلوٰۃ واجبۃ کہیں پھر اسکے بعد فائدہ خبر اور لازم فائدہ خبر کو چھوڑا اور کہا کہ کبھی مخاطب شئی کا عالم ہوتا ہے لیکن اسکو بمنزلہ جاہل کے قرار دیا جاتا ہے پھر اسکی مثال دی کہ لقد علموا الایۃ پھر اسکے بعد علم کو بھی چھوڑ کر یہ کہا کہ کبھی شئی کا وجود ہوتا ہے لیکن بمنزلہ عدم کے قرار دی جاتی ہے اسکی پھر صاحب مفتاح نے مثال دی ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و ما رمیت اذ رمیت یہاں رمی کا وجود تھا لیکن بمنزلہ عدم کے قرار دیا گیا اب رد کے پوری تفصیل آگئی وہ اسطرح کہ اگر کہا جائے کہ لقد علموا یہ آیت اسکی مثال ہے کہ مخاطب کو فائدہ خبر کا

علم ہو لیکن عمل نہ کرنے کی وجہ سے اسے بمنزلہ جاہل کے قرار دیا گیا تو پھر یہ ومارمیت اذ رمیت والی مثال بھی تو اس مثال کے ساتھ ذکر ہے تو یہ بھی اسکی مثال ہوگی پھر یہاں بتاؤ کہ وہ کونسی خبر ہے جسکا مخاطب کو علم تھا لیکن عمل نہ کرنے کی وجہ سے اسے بمنزلہ جاہل کے قرار دیا گیا۔

فینبغی ان یقتصر یہ متن تھا تو شارح نے

و اذا کان قصد المخبر عبارت نکال کر بتایا کہ فاء کیسے ہے تو بتایا کہ یہ جزائیہ ہے اور اسکی شرط محذوف ہے یعنی جب مخبر خبر کے ساتھ فائدہ خبر یا لازم فائدہ خبر کا قصد کرتا ہے تو پھر چاہیے کہ مخبر والی بات واضح اور پوری ہو جائے کیونکہ اگر لمبی عبارت بولے گا تو پھر وہ لغو ہوگی

و اشار الی تفصیلہ سے شارح نے بتایا کہ آگے ماتن نے پھر اسکی تفصیل ذکر کی مخبر کو کتنی عبارت بولنی چاہیے تو بتایا کہ مخاطب کے تین حال ہوتے ہیں یا تو حکم سے خالی الذہن ہوگا اور یا مخاطب کو حکم میں تردد ہوگا یا مخاطب منکر ہوگا اگر مخاطب حکم سے خالی الذہن ہو تو پھر تاکید لانے کی ضرورت نہیں ہوتی صرف زید قائم کہنا کافی ہوتا اور اگر مخاطب حکم میں متردد ہو تو پھر بھی موکدات لانے کی ضرورت نہیں ہاں اگر تاکید لائی جائے تو ذرا اچھا ہوتا ہے تاکہ مخاطب کو اطمینان ہو جائے اور اگر مخاطب منکر ہو پھر تاکید لانا ضروری ہے لیکن تاکید اتنی لائیں گے کہ جتنا انکار ہو باقی شارح نے

ای لا یکون عالماً بوقوع النسبۃ سے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض بعض محققین نے یہ کہا کہ تم نے کہا کہ مخاطب خالی الذہن ہو حکم سے اور تردد فی الحکم سے حالانکہ حکم نسبت

کو کہتے ہیں نسبت ہوگی تب اس میں تردد ہوگا اور اگر نسبت ہی نہیں پھر تردد بھی نہیں ہوگا لہذا مخاطب کا ذہن جب حکم سے خالی ہوگا پھر تردد سے بھی خالی ہوگا پھر علیحدہ تردد کو کیوں ذکر کیا تو اسکا شارح نے جواب دیا جسکا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں حکم کے معنی نسبت ہی نہیں بلکہ یہاں حکم کا معنی اذعان اور تصدیق ہے تو یہ ہوسکتا ہے کہ ذہن اذعان سے خالی ہو اور شک اس میں ہو اسکی مثال بھی دی کہ یہ ہوسکتا ہے کہ حکم اذعان سے خالی ہو لیکن تردد اور شک سے خالی نہ ہو جیسے کہ ایک آدمی ہے کو شک ہے زید گھر میں ہے یا کہ نہیں ہے پھر اسکو تم کہو زید فی الدار تو اب دیکھو اس شخص کو تردد اور شک تو تھا لیکن اذعان نہیں

بل الحکم الذھن سے دوسرا رد کردیا وہ یہ ہے کہ حکم تصدیق ہے اور تردد یہ تصور ہے تو یہ دونوں متنافیان ہیں جمع نہیں ہوسکتے پھر ایک کی نفی سے دوسرے کی نفی کیسے ہوگی

و ھی ان و الام سے شارح نے موکدات حکم ذکر کئے کہ، انّ، ہے اور، لام، تاکید ہے اور جملہ اسمیہ او رجملے اسمیہ کا تکرار اور نون تاکید اور ،ما، شرطیہ اور دو حرف تنبیہ اور حروف صلہ باقی حروف صلہ ان حروف کو کہتے ہیں کہ جنکا اپنا معنی نہ ہو جو معانی حروف کے مشہور ہیں مثلا الصاق مقابلہ وغیرہ وغیرہ یہ مراد نہ ہوں بلکہ زیادہ ہوں جیسے کہ وکفی باللہ میں اور اگر حروف اپنے معانی میں استعمال ہوں پھر صلہ نہیں کہتے

و ان کان المخاطب تو پہلے ماتن نے کہا تھا کہ اگر مخاطب کا ذہن حکم سے خالی ہو تو پھر تاکید نہیں لائی جاتی اب کہتا ہے کہ اگر مخاطب حکم میں متردد ہو اور حکم کا طالب ہی ہو یعنی مخاطب کی خواہش ہو کہ مجھے یہ پتہ چلے کہ واقع میں حکم کس طرح ہے تو پھر تاکید لانا اچھا ہے

قال الشیخ فی دلائل الاعجاز سے شارح نے ماتن پر اعتراضکر دیا کہ ماتن نے جو کہا یہ اسکے خلاف ہے کہ جو شیخ نے دلائل الاعجاز میں کہا ہے تو شیخ نے دلائل الاعجاز میں یہ کہا کہ ہم نے استقراء سے معلوم کرلیا کہ ان اکثر جواب پر آتا ہے لیکن ان مطلق جواب پرنہیں آتا بلکہ ان کے جواب پر آنے کیلئے ایک شرط ہے وہ یہ ہے کہ سائل جو متردد ہے تو اسکو مجیب کے جواب کے خلاف کا گمان ہو باقی یہاں یہ اعتراض ہے کہ جس وقت سائل متردد ہے تو پھر دونوں باتیں برابر ہونگی تو اسکو جواب کے خلاف کا گمان کیسے ہوسکتا ہے تو اسکا جواب یہ ہے کہ یہ ٹھیک ہے کہ سائل متردد ہو تو دونوں طرف برابر ہوتی ہیں لیکن سائل کو رغبت ایک جانب ہوتی ہے تو یہ مطلب ہے کہ سائل کو مجیب کے جواب کے خلاف کا گمان اور رغبت ہو تو اب ماتن نے اسکا خلاف اسطرح کیا ہے کہ ماتن نے صرف یہ کہا کہ اگر مخاطب متردد ہو تو پھر تاکید لانی چاہیے یہ نہیں ہے کہ سائل کے جواب کے خلاف کا گمان ہو یا نہ ہو یہ شرط ماتن نے نہیں ذکر کی

فاما ان یحعل سے شارح نے اس پر دلیل دی کہ ان کے جواب پر آنے کیلئے یہ شرط ہے کہ سائل کو جواب کے خلاف کا گمان ہو کیونکہ اگر یہ شرط نہ ہو اور حرف ان کا جواب پر آنا اصل ہوتو یہ غلط ہے کیونکہ ایک شخص مثلاً کہتا ہے کہ کیف زید تو اسکے جواب میں ہم صالح کہیں پھر یہ درست نہیں ہونا چاہیے کیونکہ جواب پر ،ان، نہیں ہے اسی طرح ایک آدمی پوچھے کہ این زید تو ہمارا جواب میں صالح کہنا ٹھیک نہیں اور این زید کے جواب میں فی الدار کہنا ٹھیک نہیں

و ان کان منکرا سے ماتن نے بتایا کہ اگر مخاطب حکم کا منکر ہو تو شارح نے بتایا کہ

کوئی ضروری نہیں کہ مخاطب منہ سے کہے کہ میں انکار کرتا ہوں بلکہ یہ مطلب ہے کہ مخاطب کو حکم کے خلاف کا ظن یا جزم وغیرہ ہو تو پھر تاکید لانا واجب ہے لیکن تاکید بقدر انکار لائیں گے یعنی اگر انکار تھوڑا ہے تو تاکید بھی تھوڑی لائی جائیگی اور اگر انکار زیادہ ہو تو پھر تاکید بھی زیادہ لائیں گے

کما قال اللہ تعالیٰ سے ماتن نے اس کی مثال بھی دی کہ اگر انکار تھورڑا ہو تو پھر تاکید بھی توڑی ہو اور اگر انکار زیادہ ہو تو پھر تاکید بھی زیادہ ہو۔ جیسے کہ موسیٰ علیہ السلام کے رسول تھے تو جب پہلی دفع آئے تو کفار نے انکی تکذیب کی تو ان رسولوں نے جو جوابات دئے انکو اللہ تعالیٰ نے بیان فرمایا ہے کہ انہوں نے کہا کہ انا الیکم مرسلون چونکہ پہلی دفع کفار نے تکذیب تھوڑی کی تھی اسلئے پھر ان رسولوں نے تاکید بھی تھوڑی ذکر کی ایک ان کے ساتھ تاکید ذکر کی اور دوسرا جملہ اسمیہ کیساتھ اور دوسری دفعہ جب کفار نے زیادہ تکذیب کی تو پھر ان رسولوں نے تاکید بھی زیادہ بیان فرمائی اور کہا کہ ربنا یعلم انا الیکم لمرسلون تو یہاں چار تاکیدیں ہیں ایک تو قسم کے ساتھ تاکید ہے کیونکہ ربنا کے لفظ کا اطلاق قسم پر ہوتا ہے اور دوسری یہ کہ ان کے ساتھ اور تیسری لام تاکید کے ساتھ اور چوتھی جملہ اسمیہ کے ساتھ تاکید بیان فرمایا

حیث قالو سے شارح نے بتایا کہ کفار نے دوسری مرتبہ زیادہ تکذیب کیسے کی تو بتایا کہ کفار نے کہا کہ ماانتم الابشر مثلنا یعنی تم ہمارے جیسے بشر ہو تو جب ہم رسول نہیں تو پھر تم بھی رسول نہیں اور دوسرا انہوں نے کہا کہ تم پر اللہ تعالیٰ نے کوئی چیز نازل نہیں کی ہے اور تیسرا انہوں نے کہا کہ تم جھوٹ بول رہے ہو

و کأن الرسل دعوهم سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوا کہ کفار نے کہا کہ تم ہمارے جیسے بشر ہو تو ہم بشر کو رسول نہیں مانتے پھر تم بھی رسول نہیں ہو تو کفار کا جو خیال تھا کہ بشر رسول من اللہ نہیں بن سکتا باقی یہ تو انکا خیال نہیں تھا کہ بشر بندے کا بھی رسول نہیں بن سکتا اور وہ تو موسیٰ علیہ السلام کے رسول تھے پھر یہ انکا انکار کیسے بن گیا تو اسکا جواب دیا کہ وہ اگرچہ واقع میں تو موسیٰ علیہ السلام کے رسول تھے لیکن انہوں نے کفار کے پاس جاکر ظاہر کیا کہ ہم اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں اور ہم پر وحی اترتی ہے یہ وہ چیز ہے جو کفار کے انکار کا سبب بنی کیونکہ کفار کے خیال میں بشر رسول اللہ نہیں بن سکتا اور وہ کہتے تھے کہ ہم رسول اللہ ہیں پھر اعتراض ہوگیا کہ چاہیے تھا کہ وہ صاف کہتے کہ ہم موسیٰ علیہ السلام کے بھیجے ہوئے ہیں انہوں نے یہ کیوں ظاہر کیا کہ ہم اللہ کے رسول ہیں تو اسکا جواب دیا

بناء علی ان الرسالۃ سے کہ وہ رسول اللہ کے رسول تھے اور جو رسول اللہ کا رسول ہو وہ اللہ تعالیٰ کا بھی رسول ہوتا ہے اسلئے انہوں نے کہا کہ ہم رسول اللہ ہیں پھر اعتراض ہوا کہ اس پر تمہارے پاس کیا دلیل ہے کہ جو اللہ تعالیٰ کا رسول ہو وہ بھی جو اللہ تعالیٰ کے رسول کا رسول ہو وہ بھی اللہ تعالیٰ کا رسول ہوتا ہے

و لذا قال سے شارح نے اسکا جواب دیا کہ خود اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ کے رسول کو اپنا رسول فرمایا ہے جس مقام پر فرمایا کہ اذا ارسلنا الیھم اثنین اس سے مراد وہی موسیٰ علیہ السلام کے دو رسول ہیں اور انکو اللہ تعالیٰ نے اپنا رسول فرمایا ہے

فعدلوا فی نفی الرسالۃ سے شارح نے ایک اور اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہو

گیا کہ کفار نے یہ کیوں کہا کہ تم ہمارے جیسے بشر ہو اور صاف انکار کیوں نہیں کیا اسکا جواب دیا کہ ماانتم الا بشر مثلنا یہ کنایہ ہے نفی رسالۃ سے تو انہوں نے تصریح سے کنایہ کی طرف عدول کیا ہے کیونکہ کنایہ تصریح سے ابلغ ہوتا ہے وہ اسلئے کہ کنایہ دعویٰ مع الدلیل ہوتا ہے کہ انہوں نے کہا کہ تم ہمارے جیسے بشر ہو جب ہم رسول نہیں تو پھر تم بھی رسول نہیں ہو۔

و الا فالبشریۃ یہاں سے اس پر دلیل دیتا ہے کہ ہم نے یہ توجیہ کی کہ عیسیٰ علیہ السلام کے رسول نے یہ ظاہر کیا کہ کفار نے یہ گمان کیا کہ یہ صاحب وحی ہیں اور اللہ کے رسول ہیں تو کہتا ہے کہ اگر ہم یہ توجیہ نہ کریں تو پھر کفار نے جو رسولوں کا رد کردیا ماانتم الا بشر مثلنا یہ رد نہیں بن سکتا کیونکہ کفار کے خیال میں بشریت رسالۃ من اللہ کے منافی ہے نہ کہ رسالۃ من الرسول کے منافی ہے

و قولہ اذ کذبوا سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوا کہ پہلی مرتبہ تو موسیٰ علیہ السلام نے دو بندے بھیجے تھے پھر کذّبا کہنا تھا کذّبو کیوں کہا اس سے پتہ چلا کے دو سے زیادہ تھے اسکا شارح نے جواب دیا کہ پہلی دفع تھے تو دو اور انکی کفار نے تکذیب کی تھی لیکن دوسری دفعہ جو تیسرا گیا تو اس نے بھی تو اسی بات کی تبلیغ کرنی تھی جس کی پہلے والوں نے کی تھی تو جب پہلے دو کی پہلی دفع کفار نے تکذیب کی تو گویا کہ تیسرے کی بھی پہلی دفع انہوں نے تکذیب کی آگے علامہ نے آیت کریمہ کی تفسیر کی جس میں کوئی زیدہ وضاحت کی ضرورۃ نہیں ہے

و یسمی الضرب الاول ابتدائیا تو پہلے ماتن نے یہ ذکر کیا کہ مخاطب کے تین حال ہوتے ہیں تو جیسے مخاطب کے تین حال ہیں تو اسی طرح کلام کی بھی تین قسمیں ہونگی تو اب

انکے نام بتاتا ہے یہ کہتا ہے کہ مخاطب کا ذہن حکم سے خالی ہو تو پھر اس وقت مخاطب کے ساتھ جو کلام کی جاتی ہے اسے کلام ابتدائی کہتے ہیں اور مخاطب جب حکم میں متردد ہو تو پھر جو کلام کی جاتی ہے اسے کلام طلبی کہتے ہیں اور جب مخاطب منکر ہو اس کے ساتھ جو کلام کی جاتی ہے اس کلام کو کلام انکاری کہتے ہیں اسکے بعد ماتن نے

و یسمی اخراج الکلام سے بتایا کہ ان تین وجوہ پر جو کلام کا اخراج ہوتا ہے اسے اخراج علی مقتضی الظاہر کہتے ہیں کیونکہ پہلی وجہ سے ظاہر یہ ہے کہ تاکید نہ لائی جائے اور دوسری وجہ سے ظاہر ہے کہ استحسانا تاکید لائی جائے اور تیسری وجہ میں ضروری ہے کہ تاکید لائی جائے

وجوباً و ھو اخص مطلق سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوا کہ پہلے ہم نے کلام بلیغ کی تعریف تو یہ پڑھی ہے کہ کلام مقتضی حال کے مطابق ہو اور فصیح ہو تو مخاطب خالی الذہن یا متردد یا منکر کے ساتھ جو کلام کی جائیگی یہ بھی تو کلام بلیغ ہوگی یہاں تم نے یہ کہا کہ مقتضی الظاہر کے مطابق ہو تو یہ مقتضی الظاہر تم نے کہاں سے نکالا ہے اسکا شارح نے جواب دیا کہ مقتضی الظاہر یہ اخص مطلق ہے اور مقتضی حال اعم مطلق ہے تو جہاں اخص ہو وہاں اعم ضرور ہوتا ہے تو مقتضی الظاہر یہ ایک فرد ہے مقتضی الحال کا لہذا کلام جب مقتضی الظاہر کے مطابق ہوگی تو پھر مقتضی الحال کے بھی مطابق ہوگی

لان معناہ سے شارح نے ایک اوراعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگیا کہ تم نے کہا کہ مقتضی الظاہر اخص مطلق ہے اور مقتضی الحال اعم مطلق ہے حالانکہ جو اعم مطلق ہو اسکا اخص مطلق میں اعتبار ہوتا ہے جیسے کہ حیوان اعم مطلق ہے انسان سے تو انسان میں حیوان معتبر

ہے کیونکہ انسان حیوان ناطق کو کہتے ہیں اور مقتضی الحال تو کوئی مقتضی الظاہر میں معتبر نہیں اسکا شارح نے جواب دیا کہ مقتضی الظاہر میں جو الظاہر پر الف لام ہے یہ عوض ہے مضاف الیہ کے اور مقتضی الظاہر کا مطلب ہے کہ مقتضی ظاہر الحال تو اب مقتضی حال کا اعتبار مقتضی الظاہر میں ہوگیا

فکل مقتضی الظاهر یہاں تک تو یہ کہا کہ مقتضی الظاہر اخص اور مقتضی الحال اعم مطلق ہے اب یہاں سے کہتا ہے کہ عام خاص کا جو قاعدہ ہوتا ہے یہاں بھی جاری ہوتا ہے کہ جہاں کلام مقتضی الظاہر کے موافق ہوگی تو مقتضی الحال کے ضرور مطابق ہوگی لیکن یہ ضروری نہیں کہ جب کلام مقتضی الحال کے مطابق ہو تو پھر مقتضی الظاہر کے بھی مطابق ہو اسکی مثال بھی دی کہ کبھی کلام مقتضی الحال کے مطابق ہوتی لیکن مقتضی الظاہر کے مطابق نہیں ہوتی جیسے کہ ایک حال غیر ظاہر ہو تو جب کلام حال غیر ظاہر کے مطابق ہوگی تو مقتضی حال کے تو مطابق ہوگی لیکن مقتضی ظاہر کے مطابق نہیں ہوگی بلکہ مقتضی غیر ظاہر کے مطابق ہوگی بہر حال خلاصہ یہ ہوا مقتضی الحال اور مقتضی الظاہر کے درمیان نسبت عام خاص مطلق کی ہے اور ایک مادہ افتراقی دوسرا مادہ اجتماعی ہے

فان قیل سے اعتراض کر کے پھر شارح اسکے دو جواب دیگا اعتراض یہ ہوگیا کہ تم نے کہا کہ مقتضی الظاہر اور مقتضی الحال کے درمیان نسبت عام خاص مطلق کی ہے حالانکہ ان میں تو نسبت عام خاص من وجہ کی ہے دو مادے تو تم نے ذکر کئے ایک افتراقی اور ایک اجتماعی اور ایک مادہ افتراقی اور بھی ہے وہ یہ ہے کہ کلام مقتضی الظاہر کے تو مطابق ہوتی ہے مقتضی الحال کے مطابق نہیں ہوتی اسکی مثال بھی دی جیسے کہ ایک شخص کسی حکم کا منکر ہو اور ہم اسکو

غیر منکر بنائیں اور اسکے ساتھ کلام کریں تو ہم تاکید لائیں تو اب مقتضی الظاہر یہاں انکار ہے تو کلام اسکے مطابق ہے کیونکہ یہ بھی چاہتا ہے کہ تاکید لائی جائے اور مقتضی الحال کے مطابق نہیں کیونکہ جب ہم نے منکر کو غیر منکر بنایا لھذا مقتضی الحال عدم انکار بن گیا تو عدم انکار تو چاہتا ہے کہ تاکید نہ لائی جائے اور ہم نے تاکید لائی ، باقی ان قیل والے نے سائل پر اعتراض کیا جسکا اس نے پھر

لکن ترک سے جواب دیا اعتراض یہ ہوگیا کہ تم نے کہا کہ کبھی مخاطب منکر ہوتا ہے لیکن اسکو ہم غیر منکر بناتے ہیں اور ہم تاکید لاتے ہیں حالانکہ ہم نے کبھی یہ نہیں پڑھا ہے کہ منکر کو غیر منکر کر کے پھر تاکید لائی جائے تو اسکا اس نے جواب دیا کہ یہ بھی ایک صحیح قسم ہے لیکن چونکہ یہ کلام بلیغ نہیں ہوتی اسلئے اسے پھر ذکر نہیں کرتے کہ ہماری بات تو کلام بلیغ میں ہے ۔

قلنا لانسلم سے شارح نے پہلا جواب دیا کہ تم نے کہا اس مذکورہ بالا مثال میں کلام مقتضی الظاہر کے مطابق ہے اور مقتضی حال کے مطابق نہیں ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ کلام مقتضی الحال اور مقتضی الظاہر دونوں کے مطابق ہے کیونکہ حال دو قسم کا ہوتا ہے ایک حال ظاہر اور دوسرا حال غیر ظاہر تو اس مثال میں حال ظاہر انکار ہے اور غیر ظاہر حال عدم انکار ہے تو حال ظاہر حال کا ایک قسم ہے لہذا جب کلام مقتضی الظاہر کے مطابق ہوگی تو پھر مقتضی حال کے بھی مطابق ہوگی یہاں یہ ہے کہ حال غیر ظاہر کے مقتضی کے مطابق تو نہیں ہے لیکن حال غیر ظاہر کے مقتضی کے مطابق نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ بالکل مطلق حال کے بھی مطابق نہ ہو کیونکہ مطلق حال عام ہے اور حال غیر ظاہر خاص ہے اور خاص کی نفی سے

عام کی نفی نہیں ہوتی

علی انه لا معنی سے شارح نے دوسرا جواب دیا وہ یہ ہے کہ یہ جو ہم کہتے ہیں کہ منکر کو غیر منکر بنایا ہے یا نہیں تو اسکا علم تاکید سے آتا ہے کہ اگر کلام میں تاکید نہ ہو تو پھر یہ مطلب ہوتا ہے کہ منکر کو غیر منکر بنایا ہے اور اگر تاکید ہو تو پھر مطلب ہوتا ہے کہ منکر کو غیر منکر نہیں قرار دیا تو یہاں تاکید ہے تو اس سے پتہ چلا کہ منکر کو غیر منکر نہیں بنایا اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ منکر کو غیر منکر بنایا ہے تو یہ تمہاری بات غیر معقول ہے

وکثیراً مایخرج علی خلافه سے پہلے ماتن نے مخاطب کے تین حال ذکر کیے اور ان حالتوں میں جو کلام لائے جاتے ہیں انکے نام بھی بتا دیئے اور ان وجوہ پر جو کلام کا اخراج ہوتا ہے اسکا نام بھی بتایا کہ اسکو اخراج الکلام علی مقتضی الظاہر کہتے ہیں اب یہاں سے ماتن کہتا ہے کہ کبھی اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر بھی ہوتا ہے باقی شارح نے درمیان کثیرا اما کی ترکیب بتائی کہ یہ یا تو ظرفیۃ کے طور پر منصوب ہے یا مفعول مطلق کے طور پر منصوب ہے۔ظرفیہ کے طور پر ہو تو پھر حیناً مخذوف ہوگا اور مفعول مطلق کے طور پر منصوب ہو تو پھر اخراجاً مخذوف ہوگا اور کثیر حیناً اور اخراجاً کی صفت ہوگی

یعنی ان وقوعه فی الکلام سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگیا کہ ماتن نے کہا کہ مقتضی الظاہر کے خلاف پر کلام کا اخراج بہت ہے تو پھر یہ مطلب ہوگا مقتضی الظاہر کلام کا اخراج قلیل ہے حالانکہ مقتضی الظاہر پر کلام کا اخراج یہ اصل ہے تو اصل کثیر ہوتا ہے غیر اصل قلیل ہوتا ہے شارح نے اسکا جواب دیا کہ ہم نے جو کہا کہ مقتضی الظاہر کے خلاف پر کلام کا اخراج کثیر ہے تو یہ کثرت اضافی نہیں یعنی مقتضی الظاہر کے لحاظ

سے نہیں مقتضی الظاہر پر کلام کا اخراج قلیل ہوتا ہے بلکہ یہ کثرۃ اپنے نفس کے لحاظ سے ہے یعنی فی نفسہ مقتضی الظاہر کے خلاف پر کلام کا اخراج کثیر ہوتا ہے

فیجعل غیر السائل کالسائل سے اسکی مثال دی کہ کلام کا اخراج ہو خلاف مقتضی الظاہر پر جیسے کہ کبھی مخاطب سائل تو نہیں ہوتا لیکن ہم اسے سائل بنا کر اسکے ساتھ سائل والی کلام کرتے ہیں اور

اذا قدم الیہ چونکہ غیر سائل کو سائل بنا کر پھر سائل کی طرح کلام کرنا یہ مجاز ہے پھر کوئی قرینہ ہونا چاہیے تو اس لئے ماتن یہاں سے قرینہ ذکر کرتا ہے کہ غیر سائل کو تب سائل بنائیں گے کہ جب غیر سائل کے سامنے کوئی ایسی چیز ہو کہ جو خبر کی طرف اشارہ کرتی ہو تو جب خبر کی طرف اشارہ ہوگا پھر اگرچہ سائل اور طالب تو نہیں ہوگا لیکن جیسے متردد اور طالب کو انتظار ہوتی ہے اسی طرح مخاطب کو پھر اس خبر کا انتظار ہوگا اسلئے پھر اسے بمنزلہ متردد اور طالب کے قرار دیکر اسکے ساتھ سائل والی کلام کرتے ہیں یعنی تاکید باقی درمیان میں شارح نے جو یشیر کا معنی ینظر کیا تو اس پر محاورہ بھی ذکر کردیا کہ اھل عرب کہتے ہیں کہ استشرف الشئی یہ تب کہتے ہیں کہ کوئی شخص سر اٹھا کر اس شئی کو دیکھے اور اپنا ہاتھ ماتھے پر رکھ کر شی کو دیکھے جیسے کہ کوئی سورج کی روشنی سے بچنے کیلئے ماتھے پر ہاتھ رکھے اسکے بعد

و لا تخاطبنی سے اسکی مثال دی کہ جیسے اللہ تعالیٰ نے نوح علیہ السلام کو فرمایا کہ تو مجھے ان لوگوں کے متعلق خطاب نہ کر جو ظالم ہیں یہاں یہ وہم تھا کہ اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا کہ ان لوگوں کے متعلق بالکل مجھے خطاب نہ کر حالانکہ نوح علیہ السلام نے خطاب تو کیا کہ رب لاتذر علی الارض الایۃ اسلئے شارح نے بتایا کہ مطلق خطاب سے اللہ تعالیٰ نے نہیں

روکا بلکہ دعا سے منع فرمایا کہ قوم کے متعلق مجھ سے دعا نہ مانگو تو اب یہ جو خبر ہے ولا تخاطبنی تو اس سے ایک خبر کی طرف اشارہ ہوگیا کہ اسکے بعد کوئی بری خبر آنے والی ہے اور اس سے پہلے جو اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ واصنع الفلک باعیننا اس سے اس بری خبر کا تعین ہوگیا کہ وہ بری خبر اغراق کی ہے لہذا نوح علیہ السلام کو تو تردد نہیں تھا لیکن اگر کوئی اور مخاطب ہوتا تو پھر اسکو تردد ہوتا کہ اللہ تعالیٰ نے فرما تو دیا کہ انکو غرق کا عذاب دیا جائیگا لیکن غرق کریگا یا نہیں تو پھر بمنزلہ طالب کے قرار دیکر فرمایا کہ انھم لمغرقون یعنی کفار غرق ہونگے تو انّ کے ساتھ تاکید لائی گئی ،

والمراد ان الکلام سے بعض محققین کا شارح نے رد کردیا بعض محققین نے یہ سمجھا کہ صرف ولا تخاطبی سے یہ اس خبر کی طرف اشارہ ہوگیا کہ اسکے بعد خبر اغراق کی آرہی ہے تو یہ کہنا ہے کہ ولا تخاطبنی سے تو صرف خبر معلوم ہوتی ہے کہ بعض میں کوئی خبر آنے والی ہے باقی تعیین اس بری خبر کا واصنع الفلک باعیننا سے ہوگا کہ آگے جو خبر بری آنے والی والی ہے وہ اغراق کی ہے اسکے بعد شارح نے اسکی اور مثالیں بھی دی کہ پہلی کلام سے جس خبر کی طرف اشارہ ہو جیسے کہ قرآن پاک میں ہے کہ وما ابری نفسی یعنی میں اپنے نفس کو بری نہیں قرار دیتا تو سمجھ دار آدمی کے سامنے جب یہ کہیں گے کہ میں اپنے نفس کو بری نہیں کرتا تو وہ سمجھ لے گا کہ بعد میں کوئی نفس کی خرابی کا ذکر ہوگا یہاں بھی کوئی طالب تو نہیں تھا لیکن بمنزلہ طالب اور سائل کے قرار دیکر فرمایا گیا کہ نفس کی خرابی یہ ہے کہ یہ برائی کا حکم کرتا ہے اسی طرح اور مثال یہ دی کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ وصل علیہم یعنی انکے لیئے دعا مانگ اس سے اس خبر کی طرف اشارہ ہوگیا کہ دعا میں نفع ہوتا ہے پھر اللہ تعالیٰ نے وہ نفع ذکر کیا کہ ان

صلوٰ تک سکن لھم یعنی تیری دعا انکے لئے سکون ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ یاایھاالناس اتقو ربکم یعنی اے لوگوں اپنے رب سے درو تو اس خبر سے اسکی طرف اشارہ ہوگیا کہ بعد میں کوئی خوف کی خبر آنے والی ہے یہاں اگرچہ کوئی سائل تو نہیں لیکن بمنزلہ سائل کے قراردیکر فرمایا کہ تحقیق زلزلۃ قیامت کا بہت عظیم چیز ہے قرآن مجید میں اسکی اور بھی کثرت سے مثالیں ہیں جو اوامر اور نواہی کے بعد ہوتی ہے اوامر کے بعد عموماً اچھی خبر ہوتی ہے اور نہی کے بعد عموماً بری خبر ہوتی ہے

وقال الشیخ عبد القاھر سے شارح نے اس پر تائید بھی پیش کی کہ سائل تو نہیں ہوتا لیکن غیر سائل کو سائل قرار دیکر اسکے ساتھ سائل والی کلام کی جاتی ہے وہ اسطرح کہ شیخ عبد القاہر نے کہا ہے کہ ان سب مقامات میں ان کی پہلی کلام کی تصحیح کیلئے ہوتا ہے اور پہلی کلام کی دلیل ہوتا ہے اور پہلی کلام کا فائدہ بیان کرتا ہے کہ اس کلام میں کیا فائدہ ہے تو انّ فاء علیہ کے قائم مقام ہوتا ہے جیسے اس سے پہلی کلام معلول ہوتی ہے تو علت معلول میں سے ایک کا ذکر ہوتا ہے اور دوسرے کا انتظار رہتا ہے اسلئے پھر سائل تو نہیں لیکن چونکہ بعد میں آنے والی خبر کا انتظار ہوتا ہے اسلئے پھر اسکے ساتھ طالب اور سائل والی کلام کی جاتی ہے جیسے کہ فصل علیھم یہ معلول ہے تو علت کی انتظاری تھی اسلئے پھر علت ذکر کردی کہاان صلوٰ تک سکن لھم

قولہ غیر المنکر کا المنکر الخ ایک مثال اسکی دی کہ کلام کا اخراج ہو مقتضی الظاہر کے خلاف پر یہاں سے دوسری مثال دیتا ہے کہ کبھی مخاطب منکر تو نہیں ہوتا لیکن اسکو منکر قرار دیکر اسکے ساتھ ایسی کلام کرتے ہیں جیسے کہ منکر کے ساتھ کیجاتی ہے یعنی تاکید لاتے

ہیں باقی پھر منکر کو منکر قرار دینا بھی مجاز ہے، اسلئے قرینہ کی ضرورت ہوگی ماتن نے بتایا کہ یہ تب کریں گے کہ جب مخاطب پر انکار کی علامت میں سے کوئی علامت ہو اسکی ماتن نے مثال دی تھی کہ جاء شقیق عارضاً تو علامہ نے پہلے یہ بتایا کہ شعر حجل بن نفلہ کا ہے اور پھر اسپر محاورہ بھی پیش کردیا کہ عارض کا معنی ہے کہ نیزے کو چوڑا کر کے رکھنا تو یہ محاورہ اہل عرب کے اس محاورے سے مشتق ہے کہ عرض العود علی الاناء یعنی لکڑی چوڑی کر کے (برتن پر رکھ دی برتن پر لکری رکھنے سے مراد لکری کا ڈھکنا ہے) اور عرض السیف علی الفخذ یعنی چوڑی کر کے ان پر تلوار رکھدی

فھو لا ینکر سے بتایا کہ یہ شقیق کوئی اس بات کا منکر تو نہیں تھا کہ میرے چچا زادوں کے پاس اسلحہ ہے لیکن اسکی جو حالت تھی کہ اس نے تلوار چوڑی کر کے رکھی تھی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسکا منکر ہے کہ میرے دشمنوں کے پاس اسلحہ ہے کیونکہ اگر منکر نہ ہوتا تو پھر تیار ہو جاتا اور تلوار سیدھی رکھتا چونکہ یہ انکار کی نشانی پائی گئی اسلئے پھر اسکو بمنزلہ منکر کے قرار دیکر اس سے منکر والی کلام کی ہے اور تاکید لائی گئی کہ ان بنی عمک فیھم رماح یعنی تیرے چچا زادوں میں نیزے ہیں

و مثلہ سے شارح نے اور مثال دی جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ ثم انکم بعد ذالک لمیتون یہاں مخاطبین موت کے منکر تو نہیں تھے لیکن غفلت میں ہونا اور نیک عمل سے اعراض یہ انکار کی علامت ہے تو پھر انکو بمنزلہ منکر کے قرار دیکر منکر والی کلام انکے ساتھ کی گئی اور تاکید لائی گئی ان اور لام کیساتھ

و یجعل المنکر کغیر المنکر ماتن پہلے یہ ذکر کررہا تھا کہ کبھی کلام کا اخراج علی خلاف

مقتضی الظاہر ہوتا ہے پہلے تو یہ کہا کہ غیر منکر کو منکر کر کے منکر والی کلام کی جاتی ہے یعنی تاکید لاتے ہیں اب یہ کہتا ہے کہ کبھی منکر کو غیر منکر کیا جاتا ہے پھر تاکید نہیں لاتے لیکن یہ کہتا ہے کہ منکر کو غیر منکر تب کریں گے کہ وہ منکر جس حکم کا منکر ہے اس حکم پر منکر کے پاس اتنی دلیلیں ہیں کہ اگر وہ منکر معمولی تامل کرے تو پھر وہ انکار سے رک جائیگا اسکی شارح نے مثال دی کیونکہ ماتن نے جو مثال دی وہ نہیں بن سکتی جیسے کہ ایک آدمی اسلام کی حقانیت کا منکر ہے تو اب چاہیے تو یہ تھا کہ ہم تاکید لاتے اور ان الاسلام لحق کہتے ہم منکر کو غیر منکر کر کے تاکید نہ لاتے اور صرف الاسلام حق کہتے ہیں کیونکہ منکر کے پاس اسلام کی حقانیت پر اتنے دلائل ہیں کہ اگر منکر کچھ تامل کریگا تو پھر وہ انکار سے رک جائیگا کہ یہاں کچھ عبارتی فوائد ہیں وہ یہ کہ ماتن نے کہا کہ اذا کان معہ تو شارح نے بتایا کہ معہ کی ضمیر منکر کی طرف راجع ہے یعنی منکر کے پاس دلائل ہوں باقی بعض محققین نے کہا تھا کہ معہ کی ضمیر خبر کی طرف راجع ہے یعنی خبر کے ساتھ دلائل ہوں کہ ان میں تامل کریگا تو انکار سے باز آ جائیگا شارح نے رد کر دیا ہے کہ خبر نہیں بن سکتی کیونکہ اگر یہ مطلب ہو کہ خبر کے ساتھ دلائل ہوں تو پھر ہو سکتا ہے کہ خبر کے ساتھ دلائل ہوں لیکن منکر کو معلوم نہ ہو تو پھر وہ منکر ان میں تامل کیسے کریگا اور دوسرا یہ کہ بعد میں ماتن نے کہا تھا کہ

ما ان تاملہ تو شارح نے بتایا کہ ما سے مراد دلیل ہے اور بعض لوگوں نے کہا کہ ما سے مراد عقل ہے یعنی منکر کے ساتھ عقل ہو تو شارح کہتا ہے کہ ما سے عقل مراد نہیں ہو سکتی کیونکہ بعد میں جو عبارت ما ان تاملہ یہ اسکے مناسب نہیں کیونکہ عقل کو تامل نہیں کیا جا سکتا بلکہ عقل کے ساتھ کسی اور چیز کا تامل کیا جاتا ہے اگر ما سے عقل مراد ہوگی تو پھر عبارت یوں

نہ ہوتی بلکہ یوں ہوتی کہ ماان تامل بہ

و معنی کونہ مع المنکر محققین کے تیسرے گروہ کو ایک اور مغالطہ لگا اسکا شارح نے یہاں سے رد کردیا وہ یہ کہ بعض لوگوں نے کہا کہ معہ کی خبر منکر کی طرف راجع ہے اور ما سے مراد دلیل ہے لیکن منکر کے ساتھ دلائل ہونے کا یہ مطلب ہے کہ جیسے منکر نفس الامر میں ہوتا ہے اسطرح وہ دلائل بھی سن کر یا وہ دلائل بھی منکر کے ساتھ نفس الامر میں ہوتے ہیں تو شارح نے رد کردیا کہ یہ مطلب نہیں کہ نفس الامر میں منکر کے پاس دلائل ہوں بلکہ مطلب ہوا کہ منکر کے ساتھ نفس الامر میں دلائل ہوتے ہیں تو پھر ہوسکتا ہے کہ نفس الامر میں منکر کے ساتھ دلائل ہوں لیکن منکر کو علم نہ ہو پھر بھی تو منکر اس میں تامل نہیں کر سکے گا منکر کے پاس دلائل ہونے کا یہ مطلب ہے کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ علم تو ہوتا ہے دلائل کا لیکن تامل نہیں کرتے جیسے کہ کفار کو اسلام کے دلائل و حقانیت کا علم تو ہے لیکن تامل نہیں کرتے

و قد یذکر سے شارح نے بتایا کہ بعض محققین نے یہاں متن کے حل کیلئے کئی کمزور وجوہ ذکر کی ہیں لیکن ہم نہیں ذکر کرتے کیونکہ ان میں فائدہ نہیں تو اس سے مراد وہی تین خرابیاں ہیں جو ہم نے ذکر کردی

و قولہ نحو لا ریب فیہ متن میں نحو لاریب فیہ تھا اب شارح یہاں سے بتاتا ہے کہ ماتن کی اس عبارت سے کیا مقصود ہے تو کہتا ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ ماتن نے ماقبل کی مثال دی ہے باقی ظاہر ہونے پر دلیل یہ ہے کہ یہ قاعدہ ہوتا ہے کہ جب پہلے قاعدے کلیے کا ذکر ہوتو اسکے بعد جس لفظ پر نحو کاف یا مثل کا لفظ ہو تو وہ پھر اس قاعدہ کی مثال ہوتی ہے تو یہاں بھی اسی طرح ہے کہ پہلے تو ماتن نے یہ قاعدہ کلیہ ذکر کیا کہ منکر کو غیر منکر کہا جاتا ہے

پھر اسکے بعد لاریب پر نحو کا لفظ ہے تو پھر یہ ماقبل کی مثال ہوگی تو مثال اسطرح بنے گی کہ لاریب فیہ میں ایک حکم سلبی ہے اس کے منکرین بھی ہیں چاہیے تو یہ تھا کہ تاکید لائی جاتی اولا نہ لاریب فیہ کہا جاتا لیکن منکر کو غیر منکر قرار دیا اور تاکید نہیں لائی گئی صرف لاریب فیہ فرمایا گیا کیونکہ قرآن پاک میں شک نہ ہونے پر منکر کے پاس بہت سے دلائل ہیں کہ اگر منکر تھوڑا تامل کریگا تو پھر انکار سے رک جایگا باقی یہاں سے خارجی اعتراض ہوتا ہے کہ لاریب فیہ میں تاکید نہیں ہے حالاکہ تاکید تو ہے کیونکہ لانفی جنس کا ہے یعنی جنس ریب کا محل قرآن پاک نہیں ہے تاکید ہی ہے تو پھر کیسے کہا جا سکتا ہے کہ تاکید نہیں لائی گئی اسکا جواب ہے کہ یہ جو کہا جاتا ہے ہیں کہ تاکید لائی ہے تو اسکا مطلب یہ ہوتا ہے حکم کی تاکید لائی ہے اور لاریب میں اگر تاکید ہے تو ریب کی تاکید ہے جو کہ محکوم علیہ ہے باقی حکم کی تاکید نہیں لائی گئی

فان قیل التمثیل بہ لا یکاد سے شارح دو اعتراضکرتا ہے کہ لاریب فیہ ماقبل کی مثال نہیں بن سکتی پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ اگر لاریب فیہ مثال ہو تو اسطرح مثال بنے گی کہ لاریب فیہ میں ایک حکم ہے یعنی حکم سلبی ہے کہ جب ریب کا محل قرآن پاک نہیں تو یہ حکم بھی باطل ہے کیونکہ قرآن پاک ریب کا محل تو بنا ہے کہ کفار نے اس میں ریب کیا ہے تو جب یہ حکم بھی باطل ہے تو پھر اسکا انکار درست ہے پھر منکر غیر منکر کیوں قرار دیتے ہو

و الثانی انہ سے دوسرا اعتراض کردیا وہ یہ ہے کہ ماتن نے آگے جاکر فصل وصل کی بحث میں ذکر کیا ہے کہ لاریب فیہ یہ تاکید ہے ذالک الکتاب کی یعنی دونوں کا معنی ایک ہے تو گویا کہ یہاں تکرار ہے جیسے کہ زید قائم کہیں تو جیسے یہاں پر ایک زید قائم دوسرے زید

قائم کی تاکید ہے اسی طرح لاریب فیہ ذالک الکتاب کی تاکید ہے اور ذالک الکتاب لاریب فیہ کی تاکید ہے یہ جو کہا گیا ہے کہ لاریب فیہ یہ اسکی مثال ہے کہ منکر کو غیر منکر کر کے تاکید نہیں لائی حالانکہ تاکید تو لائی گئی ہے تو یہ ترک تاکید کی مثال تو نہ بنی کیونکہ اب یہ خلاف مقتضی الظاہر پر نہیں ہوگا بلکہ مقتضی الظاہر کے مطابق ہوگا کیونکہ مقتضی الظاہر انکار ہے اور تاکید لائی گئی ہے

بل مقصود المصنف اسکا عطف تمثیل پر ہے اور یہ عبارت بھی ان قیل کے نیچے داخل ہے تو وہ اسطرح کے قیل والے نے دو وجہوں سے یہ تو ثابت کردیا کہ لاریب فیہ ما قبل کی مثال نہیں اب یہ کہ جب مثال نہیں تو پھر کیا چیز ہے تو بتایا کہ ما قبل کی نظیر ہے تو نظیر کی منظرلہ کے ساتھ صرف مناسبت ہوتی ہے لہذا قیل والا مناسبت ذکر کرتا ہے تو وہ یہ ہے کہ جیسے منکر کو غیر منکر کرتے ہیں یعنی وجوہ کو بمنزلہ عدم کے کرتے ہیں اسی طرح قرآن پاک میں لوگوں نے ریب تو کیا ہے لیکن ریب کے وجود کو بمنزلہ عدم کے قرار دیا اس وجہ سے پھر تاکید نہیں لائے کیونکہ قرآن پاک کے ریب کے محل نہ ہونے پر دلائل بہت ہیں اگر منکر کچھ تامل کریگا تو پھر انکار سے رک جائیگا باقی مثال نہیں بن سکتی کیونکہ مثال تب بنتی کہ قرآن پاک شک کا محل نہ بنتا حالانکہ شک کا محل تو بنا ہے لیکن اسکو بمنزلہ عدم کے قرار دیا باقی شارح نے جو عبارت بولی کہ

فیکون نظیرا لتنزیل کو اس پر یہ اعتراض ہے کہ شارح نے کہا کہ لاریب فیہ منکر کو غیر منکر قرار دیا گیا باقی شئی کے وجود کو بمنزلہ عدم کے کرنا اسکی تو لاریب فیہ مثال ہے نظیراور مثال میں فرق واضح ہے کہ مثال ممثل لہ کی جزی ہوتی ہے اور نظیر جزی نہیں ہوتی

اسکا جواب یہ ہے کہ یہ مراد تب تھی کہ لتنزیل یہ صلہ ہوتا نظیراً کا حالانکہ صلہ نہیں بلکہ یہ لام علت کیلئے ہے صلہ تب ہوتا کہ حروف کے جو اپنے معانی ہیں ان میں حروف مستعمل نہ ہوں مطلب یہ ہے کہ لاریب فیہ نظیر تو اسکی ہے کہ منکر کو غیر منکر کیا جائے لیکن اسکی علت یہ ہے کہ دونوں میں یعنی منکر کو غیر منکر قرار دیا جائے اور لاریب فیہ دونوں میں شئی کے وجود کو بمنزلہ عدم کے قرار دیا جارہا ہے

فالجواب عن الاول پہلے ان قیل والے نے تو کہا کہ لاریب فیہ ماقبل کی مثال نہیں ہاں نظیر ہے شارح یہاں سے دونوں وجہوں کا جواب دیتے ہیں پہلے پہلی وجہ کا جواب دیگا تو پہلی وجہ یہ تھی کہ لاریب فیہ میں جو حکم ہے یہ بھی سرے سے باطل ہے پھر اسکے منکر کو غیر منکر کیوں قرار دیتے ہو اسکے جواب دینے سے پہلے شارح ایک اور بات ذکر کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ لاریب فیہ جو قرآن مجید میں آیت ہے اس پر ایک اشکال ہے یہ اشکال کوئی یہاں متن میں نہیں ہر جگہ ہوسکتا ہے اور وہ یہ ہے لاریب فیہ لانفی کا ہے یہ معنی ہوگا کہ قرآن پاک ریب کے کسی فرد کا محل نہیں بنا حالانکہ قرآن پاک ریب کے ہزاروں افراد کا محل بنا ہے کیونکہ قرآن مجید ہر کافر کے ریب کا محل بنا ہے علماء نے اسکی دو تاویلیں کی پہلی تاویل تو انہوں نے یہ کی کہ لاریب فیہ کا یہ مطلب نہیں کہ قرآن مجید لاریب کے کسی فرد کا محل نہیں بنا بلکہ یہ مطلب ہے کہ لاریب کا محل تو قرآن مجید بنا ہے لیکن اس وجود کو بمنزلہ عدم کے قرار دیا گیا کیونکہ قرآن کے لاریب کے محل نہ ہونے پر دلائل اتنے ہیں کہ اگر منکر کچھ تامل کریگا تو پھر انکار سے رک جائے گا

وجہ لا یکون سے شارح نے قول بالموجب کیا کہ اگر لاریب کو نہ لیتا تو یہ مثال

نہیں بن سکتی اور نظیر ہوگی کیونکہ مثال تو تب ہوتی نہ ریب کے افراد کا قرآن محل بنتا حالانکہ محل تو بنا ہے

و ثانیھما ما ذکرہ سے شارح نے دوسری تاویل ذکر کی جو کہ صاحب کشاف نے ذکر کی ہے تو وہ پہلے ثابت کریگا کہ لاریب فیہ میں حکم صحیح ہے باطل نہیں اور پھر ثابت کریگا کہ لاریب فیہ ماقبل کی مثال بن سکتی ہے تو یہ کہتا ہے کہ لاریب فیہ کے دو مطلب ہیں ایک تو یہ مطلب ہے کہ قرآن ریب کا محل نہیں بنا یعنی کسی ایک نے اس میں ریب نہیں کیا یہ مطلب تو غلط ہے کیونکہ کفار نے قرآن مجید میں ریب کیا ہے اور دوسرا مطلب یہ ہے کہ لائق نہیں کہ قرآن پاک شک کا محل بنے اب یہ حکم صحیح ہے کیونکہ لائق تو نہیں تھا کہ لاریب کا محل بنے لیکن کسی نے انکار کیا کہ لائق ہے کہ قران شک کا محل بنے تو چونکہ منکر تھے اسلئے پھر چاہیے تو تھا کہ ہم تاکید لاتے اور انہ لاریب فیہ کہتے لیکن منکر کو غیر منکر کر کے تاکید نہیں لائی اور لاریب فیہ کہا گیا دلائل کا لحاظ کر کے کیونکہ اس پر اس نے دلائل دیئے ہیں کہ اگر منکر کچھ تامل کریگا تو پھر انکار سے رک جائے گا باقی شارح نے درمیان میں جو فیہ کی جگہ پر

فی انہ من عند اللہ نکالا ہے تو یہ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے تو فرمایا کہ علامہ جو بار بار عبارتیں نکالتا ہے تو مجھے یہ سمجھ آ گیا کہ علامہ کو تسلی نہیں ہوئی کہ ابھی شاید پورا مفہوم واضح نہیں ہو اسلئے پھر اور عبارت نکالتا ہے پھر سمجھتا ہے کہ ابھی پورا واضح نہیں ہوا پھر اور عبارت نکالتا ہے اعتراض یہ ہے کہ لاریب فیہ میں ہ ضمیر کا مرجع کتاب ہے ایک وجہ سے اعتراض یہ ہے کہ یہ کتاب اللہ کی تعریف نہیں بن سکتی کہ کتاب مفرد ہے اس میں ریب نہیں ہوسکتا تو جو بھی کتاب ہو شک نہیں ہوسکتا تو کتاب اللہ کی کونسی تخصیص ہے اور دوسری وجہ

سے اعتراض یہ ہے کہ نفی ہمیشہ وہاں ہوتی ہے کہ اثبات ممکن ہو اور یہاں تو اثبات بھی ممکن نہیں کیونکہ کتاب مفرد اس میں شک نہیں ہوسکتا شک کا تعلق تو نسبت تامہ خبری کے ساتھ ہوتا ہے پھر لاریب کہنے کا کیا مطلب ہے تو اسکا شارح نے جواب دیا کہ فیہ کی ضمیر کتاب کی طرف راجع نہیں بلکہ انہ من عند اللہ اس قصے کی طرف راجع ہے اس میں شک ہوسکتا ہے

و عن الثانی تو یہاں سے شارح دوسری وجہ کا جواب دیتا ہے دوسری وجہ یہ تھی ما قیل والے نے کہا تھا کہ لاریب فیہ یہ کلام مقتضی الظاہر کے مطابق ہے کیونکہ ذالک الکتاب اسکی تاکید ہے اور منکر کے انکار کے وقت تاکید ضروری ہوتی ہے نہ کہ یہ کلام خلاف مقتضی الظاہر ہے تو اسکا شارح نے جواب دیا کہ تم نے ماتن کا حوالہ دیا کہ ماتن نے فصل وصل کی بحث میں کہا ہے کہ لاریب فیہ ذالک ، الکتاب کی تاکید لفظی ہے حالانکہ ماتن نے یہ نہیں کہا کہ تاکید لفظی ہے اور تکرار ہے بلکہ ماتن نے تو فصل وصل کی بحث میں یہ کہا ہے کہ یہ لاریب فیہ میں تاکید معنوی ہے بمنزلہ تاکید معنوی کے ہے ذالک الکتاب میں تاکید معنوی میں تو دوسرا پہلے کیلئے مؤکد ہوتا ہے اور پہلا دوسرے کیلئے مؤکد نہیں ہوتا تو پھر لاریب فیہ تو ذالک الکتاب کی تاکید ہوگی لیکن ذالک الکتاب لاریب کی تاکید نہیں ہوگی لاریب فیہ میں ترک تاکید ہے لہذا یہ مقتضی الظاہر کے خلاف ہے نہ کہ مطابق ہے اس وجہ سے شارح نے کہا کہ ماتن نے فصل وصل کی بحث میں بمنزلہ تاکید معنوی کہا ہے تو بمنزلہ کلمے کو ذکر کیا ہے تو تاکید معنوی کے الفاظ معین ہیں اور یہ تو ان میں سے نہیں ہاں اسکا جزئیہ اعم سے

و لقائل ان یقول پہلے شارح نے کہا تھا کہ اگر میں خلاف ما عند المتکلم کی جگہ پر خلاف ما عند العقل کہتا تو پھر مجاز عقلی کی تعریف نہ مانع ہوتی اور نہ جامع ہوتی پھر ماتن نے

اس پر دو اعتراض کئے تھے ایضاح میں تھا کہ اگر خلاف ما عند العقل کہتا تو پھر مجاز عقلی کی تعریف جامع بھی ہوتی اور مانع بھی ہوتی مانع تو اسطرح ہوتی کہ یہ ٹھیک ہے کہ جاہل کا قول انبت الربیع البقل خلاف ماعند العقل ہے لھذا اس قید سے نہیں نکلے گا لیکن آگے تاول کی قید سے نکل جائیگا اور جامع اسطرح ہوتی کہ کسا الخلیفۃ الکعبہ پر بھی خلاف ما عند العقل ہے کیونکہ ما عند العقل کا معنی یہ کیا کہ ما فی نفس الامر ہو تو خلاف ما عند العقل کا معنی خلاف ما فی نفس الامر ہوگا تو کسا الخلیفۃ الکعبۃ پر نفس الامر کے خلاف تو ہے ہی کیونکہ نفس الامر میں خلیفہ کب پہنا تا ہے لھذا یہاں سے ماتن کے دوسرے اعتراض کا جواب کسی نے اسکو شارح نقل کرتا ہے تو ماتن نے دوسرا اعتراض صاحب مفتاح پر یہ کیا تھا کہ ماعند العقل کا معنی ما فی نفس الامر ہے تو پھر کہا کہ کسا الخلیفۃ الکعبۃ بھی خلاف مافی نفس الامر ہے تو یہ کہتا ہے کہ ما عند العقل کا معنی فی نفس الامر نہیں کر سکتے کیونکہ ماعند العقل عام ہے کہ جسکا عقل تصور کرے اور نفس الامر خاص ہے تو عام کی خاص پر کوئی دلالت نہیں ہوتی نہ دلالت مطابقی نہ تضمنی اور نہ التزامی

لکن المذکور شیخ عبد القاہر نے کہا کہ لاریب فیہ ذلک الکتاب کی تاکید لفظی ہے ۔ یہ ایسے جیسے کہ ھوذلک الکتاب ،ھو ذالک الکتاب کہا جائے دلائل الاعجاز کے لحاظ سے یہ سوال تام ہوگا اور اسکا جواب نہیں بن سکتا

فان قلت قد ذکر صاحب المفتاح سے شارح ایک استفسار ذکر کر کے جواب دیگا تو استفسار یہ ہے کہ شارح نے اخراج الکلام کے خلاف مقتضی الظاہر کی تین مثالیں دی ہیں پہلی یہ کہ غیر سائل کو سائل کہا جاتا ہے ۔ دوسری یہ کہ غیر منکر کو منکر کہا جاتا ہے ۔ تیسری یہ کہ منکر

کو غیر منکر کہا جاتا ہے تو صاحب مفتاح نے کہا کہ اخراج علی مقتدی الظاہر کو علم بیان میں کنایہ کہتے ہیں تو کنایہ تو یہ ہے کہ ذکر شی کے لازم کا ہوتا ہے اور انتقال ملزوم کی طرف ہوتا ہے تو یہاں لازم اور ملزوم کیا ہے اور لازم سے ملزوم کی طرف انتقال کیسے ہے۔

قلت و لعل وجھه کا جواب دیا ہے جس کی دو تقریریں ہیں ایک مختصر تقریر ہے اور دوسری ذرا لمبی ہے۔ اس میں عبارت کے حل کو دخل ہے پہلی تقریر اوپر والی تین مثالوں میں سے ایک میں جاری ہوتی ہے وہ اس طرح جاری کرتے ہیں کہ منکر کو غیر منکر کہا جائے ایک شخص جو اسلام کی حقانیت کا منکر ہے اور اسے الاسلام حق کہا جائے تو الاسلام حق یہ لازم ہے اور غیر منکر کو منکر قرار دینا یہ اس کا ملزوم ہے اور ذکر لازم کا انتقال ملزوم کی طرف ہے کیونکہ جب الاسلام حق کہا تو تاکید کے لحاظ سے معلوم ہوا کہ ہم نے منکر کو غیر منکر کہا ہے کیونکہ منکر کو غیر منکر نہ کرتے تو تاکید لاتے اور دوسری تقریر کا جواب یہ ہے کہ شارح عبارت میں بعد میں بتائے گا کہ حال اور مقام دونوں کا ایک مطلب ہوتا ہے۔ مثلاً الاسلام حق جب اسکے منکر کو کہیں تو یہاں مقام اور حال انکار ہے حال اور مقام دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک حال مقام متحقق ہوتا ہے جیسا کہ یہاں الاسلام حق میں مقام متحقق انکار ہے اور ایک مقام غیر متحقق ہوتا ہے وہ یہ ہے الاسلام حق جسکے مطابق یہ تو عدم انکار کے مطابق ہے کیونکہ تاکید نہیں تو مقام متحقق کو منزلہ غیر متحقق کے کرنا یہ ملزوم ہے اور اسکو لازم ہے کہ کلام مقام غیر متحقق کے مطابق ہے تو یہ کنایہ ہے۔ اسلئے کہ کلام مقام متحقق کو منزلہ غیر متحقق کے کیا ہے کیونکہ اگر مقام متحقق کو بمنزلہ غیر متحقق کے نہ کیا ہوتا تو پھر کلام مقام غیر متحقق کے مطابق نہ ہوتی یعنی تاکید لاتے اور مقام متحقق کے مطابق ہوتی باقی شارح نے عبارت میں دو دفعہ کنایہ کہا ہے اور

دونوں پر دلیل دی ہے یہاں عبارت میں پیچیدگی ہے اسے واضح کرنے کیلئے عبارت کا ترجمہ کیا جاتا ہے پہلے تو شارح نے کہا کہ کلام کو ایسے مقام پر وارد کرنا کہ کلام باعتباز ظاہر کے اس مقام کے مناسب نہ ہو یہ کنایہ ہے کہ مقام متحقق کو بمنزلہ غیر متحقق کے کھا اسپر شارح

لان هذا المعنى سے دلیل دی اور هذا المعنی سے مراد ہے مقام متحقق کو غیر متحقق کے کرنا اسے لازم ہے کہ کلام وجہ مذکور کے مطابق ہو اور وجہ مذکور یہاں تاکید کا نہ لائے وجہ مزکور تو پھر ذکر لازم مراد ملزوم یہی کنایہ ہوتا ہے اور دوسرا جب شارح نے مثال دی تو کہا کہ جب منکر الاسلام کو الاسلام حق بغیر تاکید کے کہا تو یہ کنایہ ہے ،اسلئے کہ ہم نے انکار کو لاانکار کہا ہے تو اس کنایہ پر شارح نے

لان سوق الکلام سے دلیل دی ہے۔ وہ اس طرح کہ جس وقت منکر کے ساتھ اس طرح کلام کی جائے جس طرح خالی الذھن سے کی جاتی ہے تو اس سے ذہن اسکی طرف انتقال کرتا ہے کہ منکر کو غیر منکر قرار دیا گیا ہے کیونکہ خالی الذہن کہا ہے کیونکہ اگر منکر کو خالی الذہن نہ کہا تو پھر اسکے ساتھ خالی الذہن والی گفتگو کیوں کی جاتی

و نظیر ذالك ما ذکره صاحب کشاف یہاں سے شارح اخراج الکلام علی خلاف یقتضی الظاہر کی مثال دیتا ہے۔یہاں کوئی سائل نہ ہوگا۔لیکن چونکہ سوال ہو سکتا تھا اسلئے پھر اسے بمنزلہ متحقق کے کر کے جواب دیا گیا ہے وہ اسطرح کہ ایک شاعر کا ایک شعر ہے

فی المهد ینطق عن سعادة حده اثر النجا بة ساطع البرهان

لفظی ترجمہ یہ جھولے میں نطق کر رہا تھا ممدوح اپنی بخت کی نیک بختی سے آثار بزرگی غالب دلیل ہیں تو اس شعر میں مصنف نے یہ کہا کہ جب شاعر نے پہلا مصرعہ کہا کہ ممدوح

پنگوڑہ میں اپنی بخت کی نیک بختی سے گفتگو کر رہا تھا یہاں اگرچہ کوئی سائل تو نہیں لیکن چونکہ سوال ہو سکتا تھا کہ جھولے میں تو وہ دودھ پیتا بچہ تھا نطق کیسے کرے گا تو دوسرے مصرعہ میں اسکا جواب دیا گیا کہ شاعر کہتا ہے میں نے کہا کہ نطق کر رہا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ منہ سے باتیں کر رہا تھا بلکہ اسکے بزرگی کے جو آثار تھے وہ اس پر دلیل تھے اور ان سے معلوم ہو رہا تھا کہ یہ اپنی بخت کی نیک بختی کے ساتھ نطق کرتا تھا باقی ایک تو یہ نظیر ہے اور یہاں اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر بھی ہے کیونکہ یہاں کوئی سوال محقق تو نہیں تھا لیکن بمنزلہ محقق کے قرار دیکر جواب دیا گیا ہے۔

و ذالك كناية کے ساتھ شارح نے بتایا کہ یہ جو دوسرے مصرعے میں جواب دیا گیا ہے (ذلک کا اشارہ جواب کی طرف ہے) تو یہ کنایہ ہے اس سے کہ یہاں سوال نہیں ہے لیکن چونکہ سوال ہو سکتا تھا۔ اسلئے بمنزلہ محقق کے کیا گیا ہے۔سوال لازم ہے اور جواب ملزوم ہے تو لازم سے ملزوم کی طرف انتقال ہے کیونکہ سامع کو پہلے مصرعے میں سوال ہو سکتا تھا کہ وہ اتنا چھوٹا ہو کر کیسے نطق کرتا ہے تو جواب دیا گیا ہے باقی شارح نے بتایا کہ ہم ایک مثال میں تو لازم ملزوم اور انتقال کر سکے تو دوسری مثالوں میں خود بنا لو کہ غیر سائل کو جب سائل قرار دیا جاتا ہے تو یہ ملزوم ہوتا ہے اور اسکو لازم ہوتا ہے کہ ہم اسکے ساتھ سائل والی گفتگو کریں اور تاکید لائیں تو ذکر لازم کا ہوتا ہے اور انتقال ملزوم کی طرف ہوتا ہے جس وقت ہم نے تاکید لائی تو یہ کہا تھا کہ غیر سائل کو سائل بنایا گیا ہے ورنہ پھر تاکید نہ لاتے کرتے اسی طرح غیر منکر کو جو منکر بنایا جا رہا ہے۔

یہ ملزوم ہوتا ہے اور اسکو لازم ہوتا ہے کہ اسکے ساتھ منکر والی کلام کی جائے یعنی

تاکید لائی جائے تو ذکر لازم اور انتقال ملزوم کی طرف ہوتا ہے جب غیر منکر کو منکر بنا کر تاکید لائیں گے تو کیا اس کے غیر منکر کو منکر قرار دیا ہے اگر غیر منکر کو منکر نہ بنایا جائے تو تاکید لانے کی ضرورت نہیں

و لما كانت الامثلة المذكورة للا عتبارات ماتن نے کہا تھا کہ ہکذا اعتبارات النفی یعنی اعتبارات نفی کا بھی وہی حکم ہے جو اعتبارات اثبات کا ہوتا ہے تو اب شارح یہاں سے اس متن کا ماقبل کے ساتھ ربط بیان کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ ماتن نے پہلے دو مسئلے ذکر کئے ایک یہ کہ کلام کا اخراج علی مقتضی الظاہر ہو اور دوسرا یہ کہ کلام کا اخراج علی مقتضی الظاہر نہ ہو تو ان دونوں مسئلوں کی مثالیں جو ماتن نے دی تھیں وہ سب ایجابی مثالیں تھیں اسلئے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ شاید یہ دو مسئلے اعتبارات ایجابیہ کے ساتھ مختص ہیں تو ماتن سے ازالہ کر دیا کہ یہ مسئلے اعتبارات اثبات کے ساتھ مختص نہیں بلکہ اعتبارات نفی میں بھی کلام کا اخراج لا علی مقتضی الظاہر ہوتا ہے اور کلام کا اخراج علی مقتضی الظاہر بھی ہوتا ہے اور باقی درمیان میں شارح نے

قوله لاريب فيه سے اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہوا کہ پہلے جتنی مثالیں دی ہیں وہ سب ایجابی ہیں حالانکہ لاریب فیہ والی مثال نفی کی ہے نہ کہ ایجاب کی پھر تم کیسے کہا جا سکتا ہے کہ ماقبل میں مثالیں اثبات کی ہیں ، تو شارح نے اسکا جواب دیا اسکا مطلب یہ ہوا لاریب فیہ والی مثال دی تھی لیکن اس میں دو احتمال تھے کہ نظیر ہے یا مثال ہے تو جب نظیر ہوگی تو اب تو سب مثالیں ماقبل اثبات کی ہونگی تو اختصاص کا حکم لگانا صحیح ہوگا

هكذا اعتبارات النفی والی عبارت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ لاریب فیہ نظیر ہے مثال نہیں کیونکہ اگر یہ مثال ہوتی ہے تو پھر اعتبارات نفی کے حکم کے علیحدہ ذکر کرنے کا کیا

مطلب ہے۔؟ کیونکہ لاریب فیہ نفی کی مثال جب پہلے آگئی تو اب اختصاص کا کوئی وہم نہیں پڑیگا باقی

من التجرید علی المؤکدات سے شارح ذکر کرتا ہے کہ اعتبارات نفی میں بھی کلام کا اخراج علی مقتضی الظاہر اور لاعلی مقتضی الظاہر ہوتا ہے وہ اس طرح کہ مثلاً مازید قائم یا قام زید کہنا ہے تو اگر مخاطب خالی الذہن ہے تو پھر ما قام زید کہیں گے اور اگر مخاطب سائل متردد ہے تو پھر استحساناً تاکید لائیں گے اور انہ ماقام زید کہیں گے اور اگر مخاطب منکر ہوتو پھر وجوباً تاکید لائیں گے اور واللہ انہ ماقام زید کہیں گے اور یہاں بھی اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر ہوگا کہ سائل تو نہیں لیکن سائل قرار دیا گیا ہے یا منکر کو غیر منکر قرار دیا

وھھنا بحث لابد من التنبیہ علیہ یہاں شارح ایک تحقیقی بحث ذکر کرتے ہیں ۔ یہاں کوئی بحث کا معنی اعتراض کرنا نہیں ۔ بلکہ یہ ہے کہ یہاں پر وہم ہوتا ہے کہ جس کلام میں انّ ہوگا تو شاید وہاں مخاطب یا سائل ہوگا اور یا مخاطب منکر ہوگا ۔ اور اگر مخاطب سائل متردد ہوا تو پھر ان کے لانے سے اسکے شک کی نفی ہوگی اور اگر منکر ہوا تو انّ کے آنے کی وجہ سے اسکے انکار کا رد ہوگا شارح نے ازالہ کردیا کہ یہ کوئی ضروری نہیں کہ جس کلام میں ان ہو وہاں مقصود صرف انکار یا شک کی نفی ہو یہ درست نہیں بینکے علاوہ اور غیرضیں بھی تو ہو سکتی ہیں اور دوسرا شارح بتاتا ہے کہ جو کلام موکد ہو خواہ تاکید ان کے ساتھ ہو یا کسی اور کے ساتھ ہو تو یہ نہیں کہ ان دو غرضوں میں سے کوئی ایک غرض ہو نفی شک اور انکار اور بھی کئی غرضیں ہوتی ہیں اور تیسری بات شارح نے ذکر کی کہ یہ وہم تھا کہ جب کلام تاکید سے خالی ہوگی ۔ وہاں مخاطب خالی الذہن ہوگا لیکن شارح نے اسکا جواب دیکر ازالہ کردیا کہ کوئی

ضروری نہیں کہ کلام میں تاکید نہ ہو تو مخاطب خالی الذہن ہی ہو بلکہ تاکید ہونے کی اور بھی کئی وجوہات ہوتی ہیں ۔ شارح نے درمیان میں بتایا کہ انکار متحقق ہو گا یا مقدر انکار متحقق وہاں ہو گا جب کلام مقتضی الظاہر کے مطابق ہو اور مقدر وہاں ہوگا کہ کلام مقتضی الظاہر کے خلاف ہو۔

قال الشیخ عبدالقاهر سے مثال دی کہ میں نے اس کے ساتھ احسان کیا اور اس نے برا بدلہ دیا تو اسوقت کہا جائے گا احسنت الی فلاں ثم انہ فعل جذائی ما تری تو مطلب یہ ہوگا کہ میرا تو خیال تھا کہ ایسی جزا نہیں دیگا لیکن اس نے برا بدلہ دیا جو تم دیکھ رہے ہو لہذا ان دونوں مثالوں میں نہ نفی شک اور نہ انکار مقصود ہے ۔ اب قرآن پاک سے مثال لیتے ہیں ۔

رب انی وضعتها انثیٰ اسی قبیلے سے ہے کیونکہ حضرت مریم کی والدہ کا خیال تھا کہ لڑکا پیدا ہوگا لیکن انکے خیال کے برعکس لڑکی پیدا ہوگئی۔

رب ان قومی الخ یعنی نوح علیہ السلام نے فرمایا کہ میرا تو خیال تھا کہ میری قوم تکذیب نہیں کریگی لیکن انہوں نے میری تکذیب کی

ومن خصائها سے شیخ نے ان کے چند خاصے ذکر کیے ہیں ۔ یہاں نہ تو نفی ہے نہ شک اور نہ رد انکار ہے بلکہ اور غرض ہے یہ کہتا ہے کہ ان کے خواص میں سے یہ ہے کہ اگر ضمیر شان کے ساتھ ان ہو تو کلام حسین ہوتی ہے اور اگر ضمیر شان ساتھ نہ ہو تو کلام حسین نہیں ہوتی کلیہ ذکر کیا تو جزئیہ بھی ذکر کیا کہ کبھی اگر ضمیر شان ان کے ساتھ نہ ہو تو کلام صحیح نہیں ہوتا وہ تب ہے جب بعد والا جملہ شرطیہ یا فعلیہ ہو تو اس کی مثالیں بھی دی ہیں کہ

اگر ضمیر شان کے ساتھ ان نہ ہو تو کلام صحیح بھی نہیں ہوتی جیسے کہ انہ من یتق ویصبر یہاں بعد والا جملہ چونکہ شرطیہ اگر ان نہ لاتے صرف اس طرح ہوتا،

انہ من یعمل سوء اور انہ لایفلح الکافرون یہاں چونکہ ضمیر شان کے بعد جملہ فعلیہ ہے یہاں اگر ان ضمیر شان کے ساتھ نہ لایا جائے تو یہ کلام صحیح نہ ہوتی

و منھا سے دوسرا خاصہ ذکر کیا ہے وہ یہ ہے کہ یوں تو نکرۃ مبتدا نہیں بن سکتا لیکن اگر اسی نکرۃ پر ان لگایا جائے تو نکرۃ مبتدا بن سکتا ہے اسکی مثال ایک شعر سے دی ہے ان شواء ونشوۃ وخبب البازل الا مون پہلا مصرعہ ہے جسکا لفظی معنی یہ ہے کہ تمہیں بھنا ہوا گوشت اور شراب پینا اور قوی اونٹنیوں کا دورانا یہ مبتداء ہے اور خبر دوسرے مصرعہ میں ہے جسکا مطلب یہ ہے کہ ساری چیزیں ہمیشہ نہیں ہوتی بلکہ کبھی کبھی ہوتی ہیں یعنی جوانی کے عالم میں ہوتی ہیں اس شعر میں شواء نکرہ ہے اگر ان نہ لاتے تو یہ مبتدا نہیں بن سکتا تھا جب ان لایا گیا تو یہ مبتدا بن گیا ہے اگر چہ بظاہر تو ان کا اسم ہے لیکن ان کا اسم حقیقت میں مبتدا ہوتا ہے۔

وان کانت النکرہ مخصوصۃ اس بات کے ضمن میں اسکا خاصہ ذکر کیا ہے وہ یہ ہے کہ نکرہ مخصوصہ اگرچہ ان کے بغیر مبتدا تو بن سکتا ہے لیکن ان لائیں گے تو کلام احسن ہوگی اور اگر ان نہیں لائیں گے تو کلام احسن نہیں ہوگی اگرچہ حسین ہوگی اسکی مثال دی ہے کہ کسی شاعر کا شعر ہے کہ ان دھراً یلف شملی یسعدی بزمان بالانسان تحقیق زمانہ ایسا زمانہ کہ جو جمع کرتا رہا میرے متفرق کو شمل کا معنی مجتمع اور متفرق دونوں آتے ہیں اگر پہلے مجتمع والا معنی ہو تو پھر متفرق اور اگر پہلے کسی لفظ کا معنی متفرق ہو تو پھر شمل کا معنی مجتمع ہوتا ہے۔

اھل عرب کی مشہور بات گزری ہے کہ ان کے ساتھ ایسا زمانہ ہے جو احسان کے ساتھ ہے یعنی زمانہ اسکا بہتر ساتھ دینے والا ہے۔ احسان یہاں نکرہ مخصوصہ ہے اگرچہ مبتدا بن سکتا ہے اور دھر بھی تو صحیح تھا لیکن احسن تب ہوگا جب ان لائیں گے

و منہا حذف الخبر یہاں سے شیخ نے چوتھا خاصہ ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ان ہو اور ان کا تکرار بھی ہو خواہ ان کا اسم معرفہ ہو یا نکرہ ہو تو پھر خبر کا حذف کرنا جائز ہے اگر ان نہ ہو تو پھر نا جائز ہے۔ اسکی چند مثالیں دی ہیں کہ ان مالاً اور ان ولداً یہ اسکی مثالیں ہیں کہ ان کا اسم نکرہ ہو اور ان زیدا ان عمراً یہ اسکی مثالیں ہیں کہ جب ان کا اسم معرفہ ہو ان مثالوں اگر ان نہ ہوتو پھر خبر کا حذف کرنا جائز نہیں پھر کلام میں حسن نہیں ہوگا۔

و قد یترك تاكيد الحكم پہلے شارح نے دو مسئلے ذکر کیے تھے ایک یہ ان کے صرف دو فائدے یعنی نفی شک اور انکار نہیں ہیں بلکہ اس میں اور بھی اغراض ہوتی ہیں اور دوسرا مسئلہ یہ تھا کہ تاکید سے کلام خالی ہو جسکا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ مخاطب خالی الذہن ہو اور سائل منکر نہ ہوتو یہاں تک پہلا مسئلہ ذکر کردیا ہے کہ ان دو فائدوں کے علاوہ بھی ان کے فائدے ہو سکتے ہیں اب یہاں سے دوسرا مسئلہ ذکر کرتے ہیں کہ کلام تاکید سے خالی ہو تو اسکا مطلب یہ نہیں کہ ان کا مخاطب منکر نہ ہو بلکہ خالی الذہن ہو۔ اصل مقصود تو یہ ذکر کرنا تھا بالطبع یہ بھی ذکر کیا جائیگا کہ تاکید میں نفی شک اور انکار کے بغیر اور بھی فائدہ ہوسکتے ہیں تو یہ کہتا ہے کہ کبھی مخاطب حکم کا تو منکر ہوتا ہے تو پھر چاہیے تو یہ تھا کہ ہم تاکید لاتے لیکن یہاں تاکید نہیں لائے ہیں۔

تاکید نہ لانے کی دو وجہ ہوتی ہیں ایک وجہ تو یہ ہوتی ہے کہ متکلم کو حکم میں کوئی دلچسپی

نہیں کیونکہ متکلم کو اعتقاد نہیں ہوتا تو جب اعتقاد نہیں ہوتا تو پھر تاکید کیسے لائے گا اور دوسری وجہ تاکید نہ لانے کی یہ ہوتی ہے کہ متکلم سمجھتا ہے کہ حکم مجھ سے رائج نہیں ہوگا (محققین نے یہاں اس بات کو بھی ذکر کیا کہ یروج بھی پڑھ سکتے ہیں اور یروح بھی پڑھ سکتے ہیں دوسرا اچھا ہے) یعنی متکلم کا خیال ہے کہ اگر میں ہزار تاکید بھی لاؤں پھر بھی مخاطب مجھ سے یہ حکم نہیں مانے گا۔

و قد یؤکد الحکم سے ان دونوں میں پہلی قسم یہ تھی کہ مخاطب حکم کا منکر ہو لیکن عدم دلچسپی کی وجہ سے یہ تاکید نہیں لاتا اسکا جواب یہ ہے حکم مسلم ہوتا ہے۔ اسکو مخاطب اور متکلم دونوں تسلیم کرتے ہیں متکلم کو تاکید نہیں لانی چاہیے تھی لیکن متکلم کو اس حکم سے بڑی دلچسپی ہوتی ہے۔ اسلئے متکلم تاکید لاتا ہے اور دوسری قسم یہ تھی کہ متکلم کو علم تھا کہ یہ حکم مجھ سے رائج نہیں ہوگا۔ خواہ میں ہزار ہی تاکید کیوں نہ لاؤں، تو اسکا جواب یہ ہے کہ کبھی حکم منکر ہوتا ہے تو متکلم تاکید لاتا ہے کیونکہ متکلم کو علم ہوتا ہے کہ یہ حکم مجھ سے رائج نہیں ہوگا یعنی اگر میں تاکید لاؤں تو مخاطب مان جائیگا

قال صاحب کشاف یہاں ان چاروں قسموں کی مثال دی جاتی ہے کہ جو قرآن کی آیت ہے واذا القو الذین امنوا قالو امنا واذا خلواالی شیاطینھم قالو انا معکم اس آیت کریمہ میں صاحب کتاب نے چار قسمیں بنائی ہیں وہ اسلئے کہ منافقین کا مذکورہ قول ہے کہ آمنا اسکے مخاطب مومنین ہیں تو یہ حکم مع المنکر ہے کیونکہ مومنین منافقوں کے ایمان کے منکر تھے اب یہ کہ منافقین نے دوبارہ تاکید کیوں نہیں لائی تو تاکید نہ لانے کی وجہ یہ ہے کہ منافقون کو اس حکم یعنی ایمان میں کوئی دلچسپی نہیں اور دوسری بات یہ ہے کہ منافقین کو یہ علم ہے کہ ہم

ہزار تاکید بھی لائیں لیکن مومنین ہمارا ایمان نہیں مانیں گے اور جب وہ دوسرے کافروں کے پاس جاتے تو کہتے انا معکم اور تاکید لاتے حالانکہ کفار یہ بات جانتے تھے اور تسلیم کرتے تھے کہ منافق ہمارے ساتھ ہیں اور یہ بھی کافر ہیں یہاں منافقوں نے تاکید اسلئے لائی ہے کیونکہ منافقون کو کافر ہونے میں بڑی دلچسپی تھی دوسرا یہ کہ منافقین کا خیال تھا کہ اگر ان کفار میں سے کوئی ہمارے کافر ہونے کا منکر ہوگا تو تاکید لائیں گے تو وہ ہماری بات مان جائیگا اسلئے انہوں نے تاکید لائی۔

عبارت میں ذکر کیا کہ منافقوں نے جس عبارت میں (ما سے مراد عبارت ہے) مومنوں کو خطاب کیا ہے یعنی آمنا تو یہ کلام اس کا حقدار نہیں کہ یہ دو کلاموں نہ اقویٰ اور موکد ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ منافقوں نے تاکید نہیں لائی کیونکہ منافقوں کا صرف یہ دعویٰ تھا کہ ان سے ایمان صادر ہوا ہے اور یہ ایمان ان میں موجود ہے اگر یہ دعویٰ ہوتا تو پھر وہ تاکید لاتے

اما لانفسھم سے صاحب کشاف نے تاکید نہ لانے کی دو وجہیں ذکر کی ہیں یا تو اس لئے تاکید نہیں لائی کیونکہ انکا نفس تاکید پر انکی موافقت نہ کرتا تھا باعث اور محرک کے نہ ہونے کے باعث کیونکہ باعث اور محرک تو عقیدہ ہوتا ہے اور ان کا تو عقیدہ ہی نہیں تھا مطلب اس کا بھی وہی ہے کہ انکو اس تاکید میں کوئی خاص دلچسپی نہ تھی ۔ دوسرا انکا خیال تھا کہ خواہ وہ ہزار تاکید لائیں مخاطب انکو تسلیم نہیں کریگا۔

و قد یوکد الحکم بناء علی ان المخاطب یہاں یہ ذکر کیا کہ مخاطب سائل ہو یا منکر یا حکم منکر میں متکلم دلچسپی رکھتا ہو یا حکم منکر میں متکلم کا خیال ہو کہ اگر تاکید لاؤنگا تو

مخاطب مان جائیگا تو ان سب صورتوں میں تاکید لاتے ہیں ۔ اب یہاں سے شارح ذکر کرتا ہے کہ کبھی تاکید لانے کا ایک اور بھی طریقہ ہے وہ یہ ہے کہ مخاطب حکم کو مانتا ہے منکر نہیں ہے ۔لیکن مخاطب کا خیال ہے کہ متکلم اس حکم کو ماننے سے منکر ہے ۔ اسلئے پھر متکلم تاکید لاتا ہے کہ میں حکم کا منکر نہیں ہوں اور تیسرا جو خیال ہے کہ متکلم منکر ہے لیکن یہ خیال غلط ہے اس سے پہلے تو محاورے سے مثال دی کہ مثلاً ایک شخص عالم ہے خود تو مانتا ہے کہ میں عالم ہوں لیکن اسکا خیال ہے کہ ایک شخص ہے کہ جو اس شخص کے عالم ہونے کا منکر ہے تو اب وہ دوسرا شخص تاکید لائے گا اور انک لعالم کہے گا کہ اے مخاطب میں اس حکم کا منکر نہیں ہوں لہذا آپکو کسی نے غلط بتایا ہے کہ میں تمہارے عالم ہونے کا منکر ہوں

و علیہ قولہ تعالیٰ سے مثال دی کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ قالوانشھد انک لرسول اللہ ،تو اب یہاں مخاطب حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور آپ جانتے ہیں کہ میں اللہ کا رسول ہوں لیکن حضور ﷺ کا خیال مبارکہ ہے کہ متکلم یعنی منافقین اس حکم کے منکر ہیں تو تاکید لاکر منافقوں کو بتانے کی کوشش فرمائی ہے ۔

منافقوں نے جواب دیا کہ ہم اس انک لرسول اللہ والے حکم کے منکر نہیں ہیں اور آپ ﷺ کا خیال مبارکہ درست نہیں کہ ہم اس حکم کے منکر ہیں لھذا ان المنافقین لکاذبون ، فرما کر کیوں تاکید لائی گئی ہے جواب یہ ہے کہ یہ بتانے کیلئے تاکید لائی گئی ہے کیونکہ منافقوں نے جونشھد انک لرسول اللہ میں دعویٰ کیا کہ ہم اس انک لرسول اللہ والے حکم کے منکر نہیں ہیں اس دعویٰ میں منافق جھوٹے ہیں چونکہ منافقوں کا رد کرنا تھا اسلئے اللہ تعالیٰ نے تاکید لائی ہے تاکہ کلام انکے دعویٰ کے مناسب ہو جائے اب یہ کہ انک لرسول اللہ میں بھی

تاکید کی وجہ آ گئی اور ان المنافقین لکاذبون میں بھی تاکید لائی گئی ہے۔لیکن واللہ یعلم انک لرسول اللہ میں تاکید کیوں لائی گئی ہے کیونکہ یہاں مخاطب حضور ﷺ ہیں اور حضور کو علم ہے کہ میں اللہ کا رسول ہوں اور یہ بھی علم ہے کہ اللہ تعالیٰ بھی آپکی رسالت کے برحق ہونے کا علم رکھتا ہے پھر بھی تاکید لائی گئی اس کی دو وجہیں ہیں ایک وجہ تو یہ ہے کہ حضور کی رسالت ان چیزوں میں ہے جس کی تحقیق مقصود ہے مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ کو حضور کی رسالت سے بڑی محبت تھی اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر تاکید نہ لائی جاتی تو پھر وہم پڑ جاتا وہ اس طرح کہ اگر واللہ یعلم انک رسول اللہ والی عبارت کے درمیان میں تأکید نہ لائی جاتی تو عبارت اس طرح ہوتی قالو انشہد انک لرسول اللہ ان المنافقین لکاذبون کوئی اعتراض کرسکتا تھا کہ حضور ﷺ کی رسالت کی نفی تو خود قرآن میں ہے کیونکہ منافقوں نے کہا کہ انک لرسول اللہ تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ منافق اس بات میں جھوٹے ہیں تو معلوم ہوا کہ حضور کی رسالت کی نفی کے لحاظ سے تو اللہ تعالیٰ نے تاکید لاکر بتادیا کہ حضور اللہ کے رسول ہیں یہ فرمان منافقین کے کہنے کی وجہ سے نہیں تھا اسلئے کہ اللہ تعالیٰ خود جانتا ہے کہ تو اللہ کا رسول ہے۔

ثم الاسناد الخ ماتن نے اسناد کی تقسیم شروع کی ہے اسناد کی دو قسمیں ہیں ایک حقیقت عقلی اور دوسری مجاز عقلی تو ماتن پر ایک اعتراض ہوتا ہے جسکا شارح نے

مطلقا سواء کان سے جواب دیا تقریر اعتراض یہ ہے اسناد کا پہلے ذکر ہو چکا ہے جہاں ماتن نے الباب فی احوال الاسناد تو یہ قاعدہ ہوتا ہے کہ جب پہلے ایک شے کا ذکر آجائے تو دوبارہ اس کی طرف ضمیر لوٹاتے ہیں ظاہر نہیں لاتے پھر ماتن کو ھو منہ حقیۃ عقلیۃ

کہنا چاہے تھا اس ضمیر کی جگہ پر ظاہر کیوں لایا گیا شارح نے اس کا جواب دیا کہ اسناد کا پہلے ذکر نہیں ہے لیکن اسناد خبری کا ذکر ہے اگر یہاں ضمیر لاتے تو پھر وہ اسناد خبری کی طرف راجع ہوتی تو مطلب یہ ہوتا کہ حقیقت عقلیہ اور مجاز عقلیہ دونوں اسناد خبری ہوتے ہیں اسناد انشائی کے نہیں ہوتے حالانکہ یہ دو قسمیں اسناد انشائی کی بھی ہوتی ہیں جب اسناد کہا تو یہ دونوں کو شامل ہے انشائی ہو یا خبری

لم یقل اما حقیقة واما مجاز سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ کیا گیا کہ ماتن نے اسناد کی تقسیم حقیقت عقلی اور مجاز عقلی کی طرف کی ہے لیکن اقسام میں حصر ہوتا ہے تو پھر ماتن کو تقسیم ایسی کرنی چاہیے تھی کہ حصر کا پتہ چلے تو تو ماتن کو یہ کہنا چاہیے تھا الاسناد اما حقیقة عقلیة واما مجاز عقلی تو ماتن نے منہ کیوں کہا ہے اسکا شارح نے جواب دیا کہ ماتن کے نزدیک اسناد کا حصر حقیقت عقلی اور مجاز عقلی میں نہیں ہے بلکہ کئی اسناد ایسے ہوتے ہیں کہ جو نہ حقیقۃ عقلی ہیں اور نہ مجاز عقلی کیونکہ ماتن کے نزدیک حقیقت عقلی اور مجاز عقلی سب ہوتے ہیں کہ مسند فعل یا شبہ ہو فعل اور اگر مسند نہ فعل اور نہ شبہ فعل ہو جیسے کہ الحیوان جسم میں جسم نہ فعل ہے اور شبہ فعل ہے تو جواب یہ ہے کہ بعض اسناد نہ حقیقت عقلی ہے اور نہ مجاز عقلی ہے اسلئے ماتن نے منہ کہا ہے جسکا مطلب یہ ہوا بعض اسناد کا تعلق حقیقت عقلیہ سے ہے اور بعض کا مجاز عقلیہ سے ہے اور آگے سمجھایا گیا کہ بعض اسناد نہ تو حقیقت عقلیہ ہیں اور نہ مجاز عقلیہ ہیں

و جعل الحقیقة و المجاز صفة سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگیا کہ ماتن نے ایک تو مفتاح کی مخالفت کی اور مزید براں ماتن نے دلائل الاعجاز والے کی

بھی مخالفت کی ہے کیونکہ ماتن نے حقیقت عقلی اور مجاز عقلی کو اسناد کی صفت بنایا ہے جبکہ صاحب مفتاح اور صاحب دلائل الاعجاز نے کلام کی صفت بنا کر اس طرح کہا کہ کلام یا حقیقت عقلی ہو گا یا مجاز عقلی تو اس مخالفت کی وجہ کیا ہے تو شارح نے اسکا جواب دیا ہے کہ ماتن نے اسکا ایضاح میں جواب دیا ہے کہ ہم نے حقیقت عقلی اور مجاز عقلی کو اسناد کی صفت کیوں بنایا ہے تو کہا یہاں ایک حقیقت عقلی ہے اور دوسرا مجاز ہے اور دونوں کو عقلی کہتے ہیں اور عقلی کا معنی منسوب الی العقل ہے تو کہتا ہے کہ ہم نے حقیقت مجاز جس کی صفتیں بنائی ہیں وہ عقلی کی طرف بلاواسطہ منسوب ہے اور صاحب مفتاح اور عبدالقاھر نے حقیقت مجاز کو جسکی صفت بنایا وہ عقلی کی طرف اسناد کے واسطے سے منسوب ہے اور بلاواسطہ بالواسطہ سے اچھا ہوتا ہے ۔ اسلئے ہم نے حقیقت مجاز کو اسناد کی صفتیں بنائی ہیں باقی عبارت میں ماتن نے اسلئے ذکر کیا کہ بیان ایک ہی شے کا ہے جو حقیقت بھی ہے اور مجاز بھی اور وہ شی عقل کی طرف منسوب ہے یعنی اسناد ایک شی ہے کہ جو بلاواسطہ عقل کی طرف منسوب ہے اور انہوں نے اسکو شی بنا دیا ہے وہ عقل کی طرف بلاواسطہ منسوب ہے انہوں نے ایک شی کلام بنادی تو کلام خود تو عقل کی طرف منسوب نہیں بلکہ کلام جس پر مشتمل ہے یعنی اسناد وہ عقل کی طرف منسوب ہے اوراسناد کے واسطہ سے کلام بھی عقل کی طرف منسوب ہوگئی

یعنی ان تسمیة الاسناد حقیقة عقلیة ماقبل کا خلاصہ یہ ہوا کہ اسناد ایک تو حقیقت عقلی ہے اور دوسرا مجاز عقلی تو ان دونوں صورتوں میں اسناد عقل کی طرف بلاواسطہ منسوب ہے یہاں سے شارح اس پر دلیل دیتے ہیں کہ اسناد ان دونوں صورتوں میں عقل کی طرف بلاواسطہ کیسے منسوب ہے وہ اس طرح کہ حقیقت کو حقیقۃ اسلئے کہتے ہیں کہ یہ حقیقت الشئ

سے مشتق ہے یہ اس وقت کہتے ہیں کہ شی کو اپنی جگہ پر ثابت رکھے اور حقیقت میں شی ایسی جگہ پر ثابت ہوتی ہے ۔ اسلئے اسکو حقیقت کہتے ہیں ۔ اسناد کے حقیقت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اسناد اپنے محل میں ثابت ہے اور اسناد کے مجاز عقلی ہونے کا مطلب یہ ہوا اسناد اپنے محل میں ثابت نہیں ہے جو یہ کہتا ہے کہ اسناد اپنے محل میں ثابت ہے اپنے محل سے تجاوز کیا ہے اسکا علم عقل سے آئیگا باقی واضع کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے ۔ اسکو ثابت کرنے کیلئے دلیل بھی دی ہے کہ اسناد کا اپنے محل میں ثابت ہونا یا تجاوز کرنا عقل سے معلوم ہوگا واضع کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے مثلاً ضرب کے متعلق واضع ہے صرف یہ بتاتا ہے کہ اسکا معنی مارنے والا ہے ۔ کھانے والا معنی نہیں ہے اسکا زمانہ ماضی ہے مستقبل نہیں ہے باقی یہ کہ ضرب کی نسبت زید کی طرف کرنی ہے یا عمرو کی طرف اسناد کرنا ہے یہ واضع نہیں بتاتا بلکہ یہ متکلم کی عقل سے معلوم ہوگا کیونکہ اگر زید نے مارا ہوگا تو پھر ضرب کا اسناد زید کی طرف ہوگا اور اگر عمرو نے مارا ہے تو اسناد عمرو کی طرف کریں گے ۔

فان قیل لم لم یذکر بحث الحقیقة و المجاز سے اعتراض کر کے پھر شارح جواب دیگا اعتراض یہ ہوگیا کہ ماتن نے صاحب مفتاح کی مخالفت کی ہے کیونکہ صاحب مفتاح نے حقیقت عقلیہ کو اور مجاز عقلی کو علم بیان میں ذکر کیا ہے جبکہ ماتن نے اسے علم معانی میں ذکر کیا ہے تو اسکی وجہ کیا ہے تو شارح نے

قلنا قدزعم انه یفعل سے جواب دیا ہے کہ ماتن نے علم معانی کی تعریف کی کہ علم معانی وہ ہے جس کے ساتھ لفظ عربی کے وہ احوال معلوم کئے جاتے ہیں کہ جن احوال کی وجہ سے لفظ مقتضی حال کیمطابق ہوتا ہے تو ماتن کا خیال ہے کہ حقیقت عقلیہ اور مجاز عقلی کے

جو احوال ہیں انکی وجہ سے لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے تو حقیقت عقلیہ اور مجاز عقلی کے احوال بھی ان احوال میں داخل ہیں جن احوال کا ذکر علم معانی کی تعریف میں کیا گیا ہے جیسا کہ تاکید ترک تاکید کے احوال ان احوال میں داخل ہیں جن کا ذکر علم معانی کی تعریف میں ہے۔

و فیہ نظر لان علم المعانی سے شارح نے قلنا والے جواب پر اعتراض کردیا ہے کہ ماتن کا جو یہ زعم ہے کہ حقیقت عقلیہ اور مجاز کے احوال بھی ان احوال میں داخل ہیں کہ جن کا ذکر علم معانی کی تعریف میں ہے اسکا زعم غلط ہے کیونکہ علم معانی کی تعریف صرف یہ نہیں کہ ان احوال کا علم جن کے سبب سے لفظ مقتضی الحال کے مطابق ہوتا ہو بلکہ ساتھ یہ بھی ہے کہ ان احوال سے بحث اس حیثیت سے ہو کہ لفظ مقتضی حال کے مطابق ہو یہ تو ٹھیک ہے کہ حقیقت عقلیہ اور مجاز عقلی کے احوال کے ساتھ بھی لفظ مقتضی الحال کے مطابق ہوتا ہے لیکن حقیقت عقلیہ اور مجاز عقلی کے احوال سے اس حیثیت سے بحث نہیں ہوتی کہ لفظ انکے سبب سے مقتضی حال کے مطابق ہو لیکن اس حیثیت سے بحث ہوتی ہے کہ معنی واحد فی طرق عدیدہ کیسے ہوگا۔

و الا فالحقیقة سے شارح نے اس پر دلیل بھی دی ہے کہ حقیقت کا اعتبار ہوتا ہے کیونکہ اگر حقیقت کا اعتبار نہ ہو صرف یہ کہ جن احوال کے سبب سے لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے۔ پھر حقیقت مجاز جو لغوی ہوتے ہیں انکے احوال سے بھی لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے تو پھر انکو علم معانی میں ذکر کرنا چاہیے تھا حالانکہ انکو علم معانی میں ذکر نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ حقیت کا اعتبار ہوتا ہے۔

و معنی اسناد الفعل او معناہ پہلے ماتن نے اسناد کی تقسیم کی تھی کہ اسناد کی دوقسمیں ہیں حقیقت عقلی اور مجاز عقلی تو اب یہاں سے ماتن حقیقت عقلی کی تعریف کرتا ہے کہ حقیقت عقلی یہ ہے کہ فعل یا معنی فعل کا اسناد اس شئ کی طرف ہو کہ فعل یا معنی فعل اس شئ کیلئے ہیں جو متکلم کے نزدیک بھی ظاہراً فعل یا معنیٰ فعل کیلئے ہوں فعل تو واضح تھا اور معنی فعل قدرے مشکل تھا اسلئے شارح نے ذکر کر دیا کہ معنی فعل مصدر اسم فاعل، اسم مفعول ،صفت مشبہ اور اسم تفضیل اور ظرف مراد ہیں۔

و احترز بهذا تو ماتن نے حقیقت عقلی کی تعریف کی کہ فعل یا معنی فعل کا اسناد شئ کی طرف ہو تو پھر وہ شئ مسند الیہ ہوگی اور فعل معنی فعل مسند ہوگا اب کہتا ہے کہ اسلئے پھر وہ جگہ کہ جہاں مسند فعل یا معنی فعل نہیں جیسا کہ الحیوان جسم میں جسم مسند ہے نہ فعل اور نہ ہی معنی فعل بلکہ یہ اسناد ہے لیکن نہ حقیقت عقلی ہے اور نہ مجاز عقلی ہے جیسا ماتن کے نزدیک اسناد کا حصر صرف حقیقت عقلی اور مجاز عقلی میں نہیں ہے

فالفاعل فیما بنی له ماتن نے کہا کہ فعل یا معنی فعل کا اسناد اس شئ کی طرف ہے جو فعل یا معنی فعل اس شئ کیلئے ہے اسکا سمجھنا قدرے مشکل ہے کہ ہمیں کس طرح معلوم ہوگا کہ فعل یا معنی فعل کس کیلئے ہے اسلئے شارح نے بتایا کہ اگر فعل یا معنی فعل مبنی للفاعل ہو تو پھر فعل فاعل کیلئے ہوتا ہے جیسا کہ ضرب الوالد الولد اس میں ضرب الوالد للفاعل ہے اور اگر فعل مبنی للمفول ہو تو پھر فعل مفعول بہ کیلئے ہے جیسا کہ ضربَ زید میں فعل مفعول بہ یعنی زید کیلئے ہے۔

بخلاف نهارہ صائم سے شارح نے اسکی ضد ذکر کی ہے۔ یہاں صائم مبنی للفاعل

ہے تو صوم نہار کیلئے نہیں ہوگا بلکہ اس شخص کیلئے ہوگا جو اسکے ساتھ قائم ہوگا عند المتکلم سے شارح نے اسکی ترکیب ذکر کی کہ یہ ظرف کے متعلق ہے یا جار مجرور کا متعلق ہے وہذا یہاں ماتن نے جو حقیقت عقلیہ کی تعریف کی ہے کہ فعل یا معنی فعل کا اسناد اسی شی کیطرف کیا جائے جو فعل یا معنی فعل کیلئے ہوسکتا تھا۔

عند المتکلم الخ شارح نے اسکی ترکیب ذکر کی چنانچہ فرمایا کہ یہ (لہ) کے متعلق ہے یعنی جار مجرور کا جو متعلق ہے عند المتکلم اسکی ظرف ہے

و ھذا لیدخل الخ ماتن نے جو حقیقت عقلی کی تعریف کی ہے فعل یہ معنی فعل کا اسناد س شی کی طرف ہو کہ فعل یہ معنی فعل جسکے لیے ہیں اس سے متبادر یہ ہے کہ وہ فعل یہ معنی نعل واقع میں جسکے لیے ہوں انکی پھر دو صورتیں ہیں میں فعل یا معنی فعل کا اسناد ماھولہ (اس معنی کا نام ماھولہ رکھتے ہیں) کی طرف ہوگا جو متکلم کے اعتقاد سے بھی ماھولہ کی طرف اسناد ہو یا متکلم کے اعتقاد سے ماھولہ کا اسناد نہ ہوگا جب عند المتکلم کہا تو اس میں یہ صورت آگئی کہ وضع میں بھی ماھولہ اور متکلم کے اعتقاد کے اعتبار سے بھی ماھولہ ہو (اور ایک نئ صورت بھی داخل ہوگئی کہ واقع کے لحاظ سے ماھولہ نہ ہو اور متکلم کے اعتقاد کے اعتبار سے ماھولہ ہو (باقی شارح نے دوسری صورت کا داخل ہونا ذکر کیا ہے حالانکہ یہ پہلی بھی داخل ہے۔ اسلئے کہ اگر واقع اور اعتقاد دونوں میں ماھولہ کا اسناد ہو یہ تو پہلے سے داخل ہے کیونکہ ماھولہ سے متبادر یہ ہے کہ واقع چیں ماھولہ ہو یس لیے ذکر نہیں کیا) باقی عند المتکلم الخ سے ایک صورت نکل جائیگی وہ یہ کہ واقعہ کے لحاظ سے ماھولہ ہو لیکن متکلم کے اعتقاد کے لحاظ سے ماھولہ نہ ہو اور ایک تیسری صورت بھی سامنے آئی ہے کہ نہ واقع میں ماھولہ ہو اور نہ

اعتقاد میں ماھولہ ہو کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے جیسے کوئی آدمی ضرب زید کہتا ہے اور وہ جھوٹ بول رہا ہے اس مثال میں نہ واقع میں ماھولہ ہے اور نہ ہی اعتقاد میں ماھولہ ہے تو

فادرجه سے شارح نے بتایا جب ماتن نے فی الظاہر کہا تو ان دونوں صورتوں کو داخل کردیا کہ واقع میں ماھولہ کی طرف اسناد ہو لیکن متکلم کے اعتقاد میں ماھولہ نہ ہو یا نہ واقع میں اور نہ اعتقاد میں ماھولہ کی طرف اسناد ہو تو پہلے شارح نے فی الظاہر کی ترکیب ذکر کی یہ بھی لہ کی ظرف ہے مطلب وہی ہے کہ لہ کا جو متعلق ہے یہ فی الظاہر اس متعلق کی ظرف ہے۔

ای الی ما یکون سے شارح نے ملا کر ساری عبارت کی ترکیب کا معنی کیا ہے مطلب یہ ہے کہ فعل یا معنی فعل کا اسناد اس شئ کی طرف ہو کہ فعل یا معنی فعل اس شی کیلئے ہیں اب متکلم کے نزدیک اور ظاہر میں یعنی متکلم کی ظاہری حال اور ظاہری کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ فعل یا معنی فعل اس شئ کیلئے ہے

و ذلك بان لا ینصب شارح نے بتایا کہ متکلم کو ظاہر کلام اور ظاہر حال سے کیسے معلوم ہوگا کہ یہ فعل یا معنی فعل اس شئ کیلئے ہے تو یہ کہتا ہے کہ وہ اس طرح کہ متکلم اس بات میں قرینہ قائم نہیں کرتا کہ یہ میرے نزدیک ماھولہ نہیں ہے تو پھر مخاطب ظاہراً یہی سمجھتا ہے کہ یہ متکلم کے نزدیک ماھولہ کی طرف اسناد ہے اب دو صورتیں فی الظاہر میں آ گئی کہ نہ واقع کے مطابق ہو اور نہ اعتقاد کے دوسری واقع کے مطابق ہو اور اعتقاد کے مطابق نہ ہو کیونکہ مخاطب بظاہرا یہی سمجھے گا کہ متکلم نے ماھولہ کی طرف اسناد کیا ہے۔لہذا چار صورتیں آ گئی واقع اعتقاد دونوں کے اعتبار سے ماھولہ ہو یہ صرف اعتقاد کے مطابق ہو یہ صرف واقع

کے مطابق ہو یہ دونوں کے مطابق نہ ہو

و معنی کونہ له الخ ماتن نے حقیقت عقلی کی تعریف کی ہے کہ فعل یا معنی فعل کا اسناد اس شئ کی طرف ہو کہ فعل یا معنی فعل اسکے لئے ہے تو وہم تھا کہ فعل یا معنی فعل اس شئ کیلئے ہوں ۔ اسکا مطلب یہ ہوگا کہ اس شئ سے فعل یا معنی فعل صادر ہو گا اور وہ فعل معنی فعل میں اس شئ کے اختیار کو دخل ہوگا تو شارح نے یہاں اس بات کا ازالہ کردیا کہ فعل یا معنی فعل کا اس شئ کیلئے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ فعل یا معنی فعل اس شئ کے ساتھ قائم ہوا اور اسکی علت ہو اور اگر ہم کسی سے پوچھیں کہ اس فعل یا معنی فعل کی نسبت کدھر کرنی ہے تو لوگ کہیں گے کہ اس شئ کی طرف کرنی ہے اسکے بعد شارح نے کہا ہے کہ وہ فعل یا معنی فعل اللہ کی مخلوق ہو یا غیر اللہ کی مخلوق ہو۔ معتزلہ کا مذہب ہے کہ اختیار کے ساتھ صادر ہو جیسا کہ ضرب یا اختیار کے ساتھ صادر نہ ہو جیسا کہ مرض وغیرہ

و لا یشترط صحة حمله سے بعض لوگوں کا شارح نے رد فرمادیا جیسا کہ بعض لوگوں نے فعل یا معنی فعل کے اس شئ کے ہونے کا مطلب سمجھا تھا کہ اس شئ میں فعل یا معنی فعل کا حمل صحیح ہو تو شارح کہتا ہے کہ یہ مطلب نہیں بن سکتا کیونکہ یہ کبھی مصدر بھی ہوتا ہے جیسا کہ زید ضرب لیکن ضرب کا حمل زید پر صحیح نہیں ہے ۔ہاں زید ماھولہ درست ہے کیونکہ جس سے پوچھیں گے کہ ضرب کی نسبت کس طرف کرنی ہے تو وہ کہے گا کہ زید کی طرف ۔

فقد دخل فیه ما یطابق سے ماتن نے پہلے مثال دی ہے کہ واقع میں بھی ماھولہ کی طرف اسناد ہو اور متکلم کے اعتقاد میں بھی ماھولہ کیطرف اسناد ہو جیسا کہ مومن کہے کہ انبت اللہ البقل یعنی اللہ تعالیٰ نے سبزہ اگایا اب اس مثال میں اسناد اپنے ماھولہ کی طرف ہے اور

متکلم کے اسناد میں بھی ماھولہ کی طرف ہے اور اسکی دوسری مثال دی ہے کہ واقع میں ماھولہ کی طرف اسناد نہ ہو اور متکلم کے اعتقاد میں ماھولہ کی طرف اسناد ہو۔ جیسا کہ جاہل کا قول جاہل اسے کہتے ہیں جو شئی کی نست غیر اللہ کی طرف کرتے ہیں۔ انبت الربیع البقل یعنی ربیع نے سبزہ پیدا کیا اب واقع میں ماھولہ کی طرف اسناد نہیں کیونکہ واقع میں تو ہر چیز اللہ تعالیٰ پیدا فرماتا ہے متکلم کے اعتقاد میں ماھولہ کیطرف اسناد ہے۔ باقی واقع میں ماھولہ کی طرف اسناد ہو اور متکلم کے اعتقاد میں ماھولہ کی طرف اسناد نہ ہو اسکی مثال ماتن نے دی ہے جیسے ایک معتزلی ہو اور وہ اپنا معتزلی ہونا ظاہر نہیں کرتا تو وہ معتزلی کہے خلق اللہ تعالیٰ الافعال کلھا ہے اب یہ واقع میں تو ماھولہ کی طرف اسناد ہے لیکن متکلم کے اعتقاد کے مطابق ماھولہ کی طرف اسناد نہیں ہے کیونکہ معتزلہ کے نزدیک فعل اختیاری بندہ سے صادر ہوتا ہے جس کا خالق بندہ ہے۔

و ان لم یکن کذلک کا مطلب یہ ہے کہ اگرچہ معتزلہ کے مطابق تو یہ ماھولہ کی طرف اسناد نہیں باقی شارح نے کہا کہ وہ اپنا حال چھپاتا ہے۔ یہ اسلئے کہا کہ اگر چھپایا نہیں تو پھر قرینہ ہوگا یعنی خلق اللہ الافعال متکلم کے خیال میں ماھولہ کی طرف نہیں ہے اور یہ حقیقت نہیں ہے۔

و ما لا یطابق شیئا منھما پہلے تین مثالیں آ گئیں اب اسکی چوتھی مثال دیتا ہے کہ نہ واقع کے لحاظ سے ماھولہ کی طرف اسناد ہو جیسا کہ ایک متکلم کہتا ہے جاء نی زید اور متکلم کو معلوم ہو کہ زید نہیں آیا ہے میں جھوٹ بول رہا ہوں باقی مخاطب کو علم نہ ہو تو اب یہ واقع میں ماھولہ کی طرف اسناد ہے کیونکہ واقع میں زید نہیں آیا ہے خود متکلم کو علم ہے اور نہ اعتقاد

کے لحاظ سے ماھولہ کی طرف اسناد ہے کیونکہ متکلم کو تو علم ہے کہ زید نہیں آیا لیکن اسناد ماھولہ کی طرف ہے۔

و عندہ فی الظاهر لان الکاذب سے شارح نے اس پر دلیل دی ہے کہ یہاں عند المتکلم فی الظاھر کہے تو یہ ماھولہ کی طرف اسناد ہے تو کہتا ہے کہ یہ اسلئے کہ پہلے ہم نے فی الظاہر کا یہ مطلب کیا تھا کہ متکلم اس پر قرینہ قائم نہ کرے کہ یہ میرے نزدیک ماھولہ نہیں ہے تو یہاں بھی متکلم نے قرینہ قائم نہیں کیا ہے اسلئے کہ جاء زید میرے نزدیک ماھولہ نہیں ہے کیونکہ یہاں متکلم جھوٹ بول رہا ہے تو جھوٹ پر کوئی شخص قرینہ قائم نہیں کرتا۔

و قولہ وانت تعلم تو ماتن نے کہا تھا کہ وانت تعلم شارح نے خاصہ نکالا یہاں شارح دو باتیں ذکر کریگا ایک علت باعث خاصہ ہے اور دوسری علت مصحح ذکر کریں گے پہلے علت مصحح سمجھو (شارح نے اسکا صراحۃً ذکر نہیں کیا) شارح نے خاصہ اسلیے ذکر کیا کہ اسنے یہ سمجھا کہ متن میں انت مسندالیہ ہے جو کہ مسند فعل پر مقدم ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ مسند الیہ مسند فعل پر مقدم ہو تو وہ حصر کا فائدہ دیتا ہے تو معنیٰ یہ ہوگا کہ صرف متکلم کو علم ہو کہ زید نہیں آیا اور مخاطب کو علم نہ ہو تو خاصہ کا بھی یہی معنی ہے کے ماتن نے کیوں مسند الیہ کو مسند فعلی پر مقدم کیا ہے اور حصر کیوں مراد لیا ہے وہ صرف اسی صورت میں حقیقت عقلی کی مثال بن سکتا ہے کہ جب متکلم کو علم ہو زید نہیں آیا اور مخاطب کو علم نہ ہو زید کے نہ آنے کا باقی اگر مخاطب کو بھی متکلم کی طرح علم ہو جائے کہ زید نہیں آیا ہے تو یہ کسی صورت میں حقیقت عقلی کی مثال نہیں بن سکتی کیونکہ اگر متکلم اور مخاطب دونوں کو علم ہو کہ زید نہیں آیا تو اب دو صورتیں ہونگی یہ کہ مخاطب کو اسکا بھی علم ہو کہ متکلم جانتا ہے کہ زید نہیں آیا(اب مخاطب کو دو

علم ہونگے ایک اپنا علم کہ زید نہیں آیا اور دوسرا متکلم کا علم باقی متکلم کا ایک علم ہے) لیکن ابھی تک متکلم مخاطب کے اس دوسرے علم کو قرینہ نہیں ٹھہرا سکتا کہ میرے پاس ماھولہ کی طرح اسناد نہیں ہے (لہذا پھر اس صورت میں یعنی جب متکلم مخاطب کو متکلم کے علم کا بھی علم ہو لیکن متکلم کو مخاطب کے علم کا علم نہ ہو تو یہ حقیقت عقلی ہونی چاہیے) کیونکہ متکلم کو اس کا علم نہیں کہ مخاطب کو پتہ ہے کہ زید نہیں آیا اب متکلم کے بھی مخاطب کے طرح دو علم ہو گئے لیکن یہ بات ذہن میں رہے کہ متکلم قرینہ اس وقت قائم کر سکتا ہے جب متکلم کو مخاطب کے علم کا علم ہو اب یہاں پہلی صورت مکمل ہوئی تو اس صورت میں یہ حقیقت عقلی نہیں ہوگی کیونکہ یہ نہ تو فعل کا اسناد ماھولہ کی طرف فی الحقیقت ہے اور نہ فی الظاہر اور فی الحقیقۃ تو اسلئے ما ھولہ کی طرف اسناد نہیں ہے کہ واقع میں زید نہیں آیا اور فی الظاہر اسلئے نہیں ہے کیونکہ ماھو عند المتکلم کا یہ معنی کیا تھا کہ مخاطب اس پر قرینہ قائم نہ کرے۔ اس طرح کہ میرے نزدیک ماھولہ کی طرف اسناد نہیں ہے یہاں تو متکلم نے نہ قرینہ قائم کیا ہے یہی متکلم کا جو دوسرا علم ہے یہ قرینہ ہے متکلم کے نزدیک کہ اسناد ماھولہ کی طرف نہیں ہے کیونکہ جب متکلم جانتا ہے کہ زید نہیں آیا اور اسکے باوجود جاء نی زید کہتا ہے تو یہ قرینہ ہے اور متکلم بتا رہا ہے کہ میرے نزدیک ماھولہ کی طرف اسناد نہیں ہے باقی دوسری صورت ہوئی مخاطب کو بھی علم ہے کہ زید نہیں آیا اور متکلم کو بھی علم میں ہو کہ زید نہیں آیا لیکن مخاطب کو یہ علم نہ ہو کہ متکلم کو علم ہے کہ زید نہیں آیا تو اب اس صورت جب متکلم جاء نی زید کہے گا تو یہ حقیقت عقلی ہوگی

بل ان کان ملابسة یہاں سے شارح پہلی صورت کے متعلق بتاتا ہے کہ جب متکلم کو

بھی علم ہے کہ زید نہیں آیا اور مخاطب کو علم ہو کہ زید نہیں آیا اور مخاطب کو علم ہو کہ متکلم کو زید کے نہ آنے کا علم ہے اور متکلم کو یہ علم ہو کہ مخاطب کو علم ہے یہ حقیقت عقلی نہیں کیونکہ قرینہ ہے کہ ما ہو لہ کی طرف اسناد نہیں نتیجہ یہ نکلا کے غیر ما ہو لہ کی طرف اسناد ہے اسکے بعد شارح نے ذکر کیا کہ جاء نی زید یہ مجاز عقلی بھی بن سکتا ہے یا نہیں اسکی تفصیل یہ ہے کہ اگر جاء نی زید میں اسناد ملابسہ کیلیے ہو یعنی زید خود نہیں آیا اسکا خط یہ پیغام یہ دوست آیا ہے تو پھر اسے مجاز عقلی کہا جائے گا اگر ملابسہ کی وجہ سے اسناد نہیں تو پھر یہ کلام لغو ہو گی

بخلاف الثانی شارح نے بتایا کہ جو دوسری صورت ہے متکلم او رمخاطب دونوں جانتے ہیں کہ زید نہیں آیا لیکن مخاطب کو علم نہیں کہ متکلم کو زید کے نہ آنے کا علم ہے تو اس صورۃ میں جاء نی زید حقیقت عقلی ہوگا اور اور اس میں اسناد ماھو عند المتکلم فی الظاہر ہے کیونکہ اگرچہ متکلم جانتا ہے کہ زید نہیں آیا لیکن مخاطب کو چونکہ متکلم کے علم کا علم ہے اسلئے مخاطب ظاہر ہی سمجھے گا کہ متکلم کے نزدیک یہ اسناد ماھولہ کی طرف ہے اگر چہ مخاطب کا خیال ہوگا کہ یہ جاء نی زید متکلم سھواً یا نسیاناً کہہ رہا ہے کیونکہ مخاطب کو زید کے نہ آنے کا علم ہے لیکن ظاہراً مخاطب یہی سمجھے گا کہ متکلم کے اعتقاد میں یہ اسناد ماھولہ کی طرف ہے۔ باقی سھو اور نسیان میں یہ فرق ذکر کرتا ہے کہ نسیان کہتے ہیں کہ شئی قوۃ مدرکہ اور خزانہ دونوں سے غائب ہو جائے اور سھو کہتے ہیں کہ شئی قوۃ مدرکہ سے غائب ہو جائے لیکن خزانہ میں موجود ہو یہاں ایک بحث رہے گی جسکا تعلق اس چوتھی مثال کے ساتھ ہے وہ اسکی وضاحت شارح نے کی وہ رہے جانے والی بحث وہ تیسری مثال ہے جو ماتن نے دی ہے فقط متکلم کو زید کے نہ آنے کا علم ہو ااور مخاطب کو علم نہ ہو اور جاء نی زید کہے تو اس کی مثال یہی ہے کہ واقع کے

مطابق ماہولہ کی طرف اسناد ہو اور نہ اعتقاد کے مطابق ماھولہ کی طرف اسناد نہ ہو علامہ عبد الحکیم صاحب حاشیہ پر اعتراض کرتے ہیں کہ یہ مثال تیسری صورۃ کی بھی بن سکتی ہے کیونکہ کہا یہ گیا ہے کہ صرف متکلم کو علم ہو کہ زید نہیں آیا اور مخاطب کو علم نہ ہو تو جب متکلم کے خیال میں زید نہیں آیا تو یہ بات کوئی ضروری تو نہیں کہ پھر واقع میں بھی زید نہیں آیا۔ ہوسکتا ہے کہ آیا ہو اور ہوسکتا ہے کہ نہ آیا ہو کیونکہ جاء فی زید کا یہ معنی کہ زید واقع میں آیا ہے یہ مدلول وضعی ہے تخلف بھی ہوسکتا ہے کہ واقع میں آیا ہو یا واقع میں نہ آیا ہو اگر واقع نہیں یعنی زید نہیں آیا تو یہ چوتھی مثال ہوگی کہ نہ واقع میں اور نہ اعتقاد میں ماھولہ کی طرف اسناد ہو لیکن اگر واقع میں زید آیا ہو تو اب یہ مثال تیسری صورۃ کی ہو جائے گی جائیگی کہ واقع میں ماھولہ کی طرف اسناد ہو لیکن متکلم کے اعتقاد میں ماھولہ کی طرف اسناد نہ ہو لھذا پھر علامہ کا یہ کہنا کہ ایک مثال متن میں مذکور نہیں ہے۔ غلط ہوگیا ہے کیونکہ اب چاروں مثالیں متن میں مذکور ہونگی۔

و انما عدل عن تعریف صاحب المفتاح یہاں سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوا کہ متن مفتاح کی تلخیص ہے تو صاحب مفتاح نے جو حقیقت عقلی کی تعریف کی ہے۔ ماتن نے وہ تعریف کیوں نہیں کی اور صاحب مفتاح کی مخالفت کیوں کی پہلے شارح بتائیگا کہ صاحب مفتاح نے کیا تعریف کی ہے اور پھر عدول کی تقریباً تین وجوہات ذکر کریگا بعض صحیح اور بعض کو شارح رد کریگا یہاں سے صاحب مفتاح نے یہ تعریف کی ہے کہ حقیقت عقلی اس کلام کو کہتے ہیں کہ جس سے یہ علم آتا ہے کہ متکلم کے نزدیک کونسا حکم ہے۔ اس کے بعد

الاول انه جعلها سے عدول کی پہلی وجہ ذکر کی ہے کہ صاحب مفتاح نے حقیقت اور مجاز عقلی کو کلام کی صفت بنایا ہے یعنی کلام کے واسطہ سے اسناد کی صفت بنایا ہے اور ماتن نے حقیقت اور مجاز عقلی کو اسناد کی صفت بلا واسطہ بنایا ہے ۔ ماتن کے نزدیک حقیقت اور مجاز عقلی اسناد کی صفتیں ہیں تو ماتن پھر حقیقت عقلی کی تعریف کیسے کر سکتا ہے کہ وہ ایک کلام ہے۔

الثانی انه غیر مطرد سے عدول کی وجہ ذکر کرنا ہے کہ ماتن نے صاحب مفتاح والی تعریف اسلئے نہیں کی کہ ماتن کے نزدیک مفتاح والی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے کیونکہ کافی مقامات ایسے ہیں کہ ماتن کے نزدیک حقیقت عقلی نہیں ہے لیکن صاحب مفتاح کی تعریف اس پر سچی آتی ہے (اصل یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ماتن کے نزدیک حقیقت عقلی نہیں ہے اور بالتبع ساتھ یہ بھی بتا دینا چاہتے ہیں کہ ماتن کے نزدیک ہی مجاز عقلی نہیں ہے جیسا کہ الحیوان جسم اس پر صاحب مفتاح کی تعریف سچی آتی ہے کہ یہ کلام ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ متکلم کے نزدیک کونسا حکم مراد ہے اور وہ یہ ہے کہ متکلم کے نزدیک جسم کا ثبوت ہے لیکن یہ ماتن کے نزدیک نہ حقیقت عقلی ہے اور نہ مجاز عقلی ہے کیونکہ ماتن کے نزدیک حقیقت اور مجاز عقلی تب ہوتے ہیں جبکہ مسند فعل یا معنی فعل ہو اور یہاں جو مسند ہے یعنی جسم نہ فعل ہے اور نہ معنی فعل باقی عدوّل کی پہلی وجہ جو ذکر کی گویا وہ علامہ نے تسلیم کر لی ہے ۔وہ صحیح ہے کیونکہ اسکا جواب علامہ نے نہیں دیا اور یہ جو دوسری وجہ عدول کی ذکر کی گئی ہے

و جوابه منع انه اسکا علامہ نے جواب دیا کہ یہ وجہ عدول ٹھیک نہیں ہے کیونکہ کہا یہ گیا ہے ہے کہ الحیوان جسم یہ حقیقت عقلی نہیں ہے اور تعریف سچی آرہی ہے تو ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ یہ حقیقت عقلی نہیں ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اس پر حقیقت عقلی سچی آتی ہے

باقی اس سے شارح نے دلیل دی ہے الحیوان جسم یہ حقیقت عقلی ہے تو وہ یہ ہے کہ شیخ عبد القاہر (جو انکا آقا ہے) نے جو حقیقت عقلی کی تعریف کی ہے وہ اس پر سچی آتی ہے۔

و کفاك قول الشیخ الخ اب یہ سمجھنا ہے کہ شیخ عبد القاہر نے حقیقت عقلی کی کیا تعریف کی ہے پھر یہ تین تعریفیں ہو جائیں گی حقیقت عقلی کی ایک تعریف جو کہ شارح نے کی ہے دوسری جو کہ صاحب مفتاح نے کی ہے تیسری جو شیخ عبد القاہر نے کی ہے۔ شیخ عبد القاہر نے یہ تعریف کی ہے کہ حقیقت عقلی اس جملہ کو کہتے ہیں جس کی بناء اس بات پر ہو کہ اس جملہ سے جو حکم معلوم ہوتا ہے وہی حکم عقل میں بھی آتا ہو اور وہ حکم اسی جگہ پر ثابت ہو کیونکہ حقیقت میں حکم اپنی جگہ پر ثابت ہوتا ہے۔ یہاں عبارت کا ترجمہ مشکل ہے۔

انها کل جملة سے ترجمہ ملاحظہ ہو کہ حقیقت عقلی ہر اس جملہ کو کہتے ہیں کہ جس پر تو نے حکم لگایا ہے وہ اس جملہ سے سمجھا جا رہا ہو اس وجہ سے جس وجہ پر وہ حکم ہے تو اب یہ تعریف الحیوان جسم پر سچی آتی ہے کیونکہ الحیوان جسم یہ ایک جملہ ہے اور اس کی بناء اس پر ہے کہ اس جملے سے جو حکم سمجھا جا رہا ہے وہ جسم کا ثبوت ہے حیوان کیلئے یہ حکم اپنی جگہ پر ثابت ہے اپنے مقام سے تجاوز نہیں کیا ہے لہذا صاحب مفتاح نے جو حقیقت عقلی کی تعریف کی ہے وہ مانع ہے

فتعریف المصنف سے شارح نے ماتن پر اعتراض کر دیا ہے کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ الحیوان جسم حقیقت عقلی ہے لھذا ماتن کی تعریف جامع نہیں ہو گی کیونکہ یہ حقیقت عقلی ہے اور ماتن والی تعریف اس پر سچی نہیں آتی حالانکہ ماتن تو صاحب مفتاح پر اعتراض کر رہا ہے کہ اس کی تعریف مانع نہیں تو اب ماتن پر دو اعتراض ہونگے ایک یہ کہ ماتن عدول کی یہ وجہ

بیان کر رہا تھا کہ صاحب مفتاح کی تعریف مانع نہیں ہے حالانکہ یہ مانع ہے دوسرا یہ کہ جب ماتن نے عدول کر کے اپنی تعریف کی تو وہ تعریف مانع نہیں ہے۔ اسلئے محققین نے فرمایا کہ پھر ماتن کو لینے کے دینے پڑگئے۔

الثالث انه غیرسے شارح نے عدول کی تیسری وجہ ذکر کی ماتن نے صاحب مفتاح والی تعریف اسلئے نہیں کی کہ صاحب مفتاح کی تعریف جامع نہیں ہے یعنی حقیقت عقلی نہیں ہے لیکن صاحب مفتاح والی تعریف اس پر سچی نہیں آتی وہ اس طرح کہ حقیقت عقلی کی صرف یہ دو صورتیں بنتی ہیں کہ اعتقاد کے مطابق ماھو لہ نہ ہو لیکن واقع میں ماھو لہ کی طرف اسناد ہو یا واقع میں ماھولہ کی طرف اسناد نہ ہو تو یہ حقیقت عقلی ہوتی ہے اور ماتن نے ان دوصورتوں کو حقیقت عقلی میں فی الظاہر کے لفظ سے داخل کیا تھا لیکن صاحب مفتاح کی تعریف اس پر سچی نہیں آئی کیونکہ صاحب مفتاح نے تو صرف ما عند المتکلم بولا ہے اور فی الظاہر کا لفظ ذکر نہیں کیا تو ماعند المتکلم سے تو یہی ظاہر ہے کہ اعتقاد کے مطابق ہو اور اگر اعتقاد کے مطابق نہ ہو خواہ واقع کے مطابق ہو یا واقع کے مطابق نہ ہو تو یہ دو صورتیں صاحب مفتاح کی تعریف میں داخل نہیں

و الاعتذار عنه بانه الخ بعض محققین نے اس تیسری وجہ کا جواب دیا تھا اسے ذکر کر کے رد کریگا پھر اسکا جواب دیگا تو انہوں نے جواب دیا تھا کہ صاحب مفتاح نے پہلے مجاز عقلی کی تعریف کی تھی وہاں اس نے تأول کہا تھا تأول کا معنی تھا کہ متکلم قرینہ قائم کرے کہ میرے نزدیک غیر ماھولہ کی طرف اسناد ہے پھر حقیقت عقلی چونکہ مقابل ہے اسلئے حقیقت عقلی میں تاول کی نفی ہوگی اور تاول کی نفی یہ ہوگی کہ متکلم قرینہ قائم نہ کرے کہ یہ میرے

نزدیک ماحولہ کیطرف اسناد ہے تو یہ دونوں قسمیں داخل ہو جائیں گی کہ متکلم کے اعتقاد کے مطابق نہ ہو واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو کیونکہ متکلم نے قرینہ قائم نہیں کیا ہوگا کہ یہ میرے نزدیک ماحولہ کی طرف اسناد نہیں ۔ لہذا یہ بھی حقیقت ہوگی تو شارح نے لا یلتفت سے اسکا رد کیا ہے کہتے ہیں کہ جو مجاز عقلی کی وجہ سے حقیقت عقلی میں عدم قرینہ کا اعتبار کرتے ہو تو حقیقت عقلی کی تعریف میں عدم قرینہ کا اعتبار دلالت التزامی کی وجہ سے کرتے ہو اور قاعدہ یہ ہوتا ہے کہ دلالت التزامی تعریفوں میں متروک ہوتی ہے یعنی ایسی تعریف منع ہوتی ہے جس میں کسی معنی دلالت التزامی ہو

بل جوابہ انا لانسلم سے خود علامہ صاحب دو جواب دیتے ہیں پہلا جواب یہ ہے کہ جب مفتاح نے ماعند المتکلم کہا ہے تو یہ عام مقام کیلئے ہے اس سے عام مراد ہے کہ ماعند المتکلم فی الحقیقۃ ہو یا فی الظاہر تو اب یہ دونوں صورتیں حقیقت عقلی کی تعریف میں داخل ہونے کی وجہ سے تعریف مانع ہو جائے گی اور دوسرا جواب بل سے دیا ہے کہ ماعند المتکلم کامعنی فی الظاہر ہے ۔

ماعند المتکلم نہیں ہوسکتا کیونکہ فی الحقیقۃ عند المتکلم کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ واقع میں متکلم کے اعتقاد میں ماحولہ کی طرف اسناد ہو حالانکہ اعتقاد تو پوشیدہ ہے یہ کسی کو کیسے معلوم ہو سکتا ہاں اسکا معنی فی الظاہر ہوگا کیونکہ ظاہر تو یہی ہے کہ متکلم کے نزدیک ماحولہ کی طرف اسناد ہوگا

و لقائل ان یقول پہلے شارح نے عدول کی تین وجہ ذکر کی ہیں دو وجوہ کا شارح نے رد کردیا ہے اور پہلی وجہ کو تسلیم کرلیا ہے ۔ بہر حال یہ اعتراض ماتن کے خیال میں صاحب

مفتاح کی تعریف پر تھے اب یہاں سے شارح ماتن کی تعریف پر اعتراض کرتے ہیں کہ ماتن نے جو حقیقت عقلی کی تعریف کی ہے وہ نہ مانع ہے اور نہ جامع ہے پہلے ذکر کرتا ہے کہ مانع نہیں یعنی حقیقت عقلی نہیں ہے بلکہ تعریف اس پر سچی آتی ہے وہ اس طرح کہ کسی شاعر نے اپنی اونٹنی کی تعریف میں کہا ۔ اقبال و ادبار یہ اس وقت کہتے ہیں کہ جب سواری جہاں جاتی ہے تو جلدی جاتی ہے اور جب واپس آتی ہے تو تیزی سے آتی ہے تو اس وقت کہتے ہیں کہ یہ اونٹنی اقبال اور ادبار ہے اس پر حقیقت عقلی کی تعریف سچی آتی ہے کیونکہ ناقہ اقبال ادبار کا ماھولہ ہے کیونکہ آگے پیچھے تیزی سے اونٹنی جاتی ہے تو اقبال ''ادبار'' کی نسبت بھی ناقہ کی طرف کریں گے اور جس سے بھی پوچھیں گے کہ اقبال اور ادبار کی نسبت کس کی طرف کریں تو وہ کہے گا کہ ناقہ کیطرف اسکی نسبت کرنی چاہیے حالانکہ یہ حقیقت عقلی نہیں ہے بلکہ مجاز عقلی ہے باقی شارح نے قولہ کہا ہے اسلئے اسکی صفت مشہورہ ذکر کی ہے کہ مصدر کا اسناد فاعل کی طرف یا مفعول کی طرف ہے اگر یہاں پر اقبال وادبار کی نسبت فاعل کی طرف ہو تو معنی ہوگا آگے کی گئی اور پیچھے کی گئی اب شیخ پر اعتراض ہوگیا کہ اقبال ادبار کا اسناد ناقہ کیطرف یہ حقیقت عقلی ہے کیونکہ اقبال کا معنی مقبل ہے اور ادبار کا معنی مدبر ہے تو مدبر اور مقبل تو خود اونٹنی ہے اور وہ ناقہ مقبل مدبر کا ماھولہ ہے اور یہاں پر ذات کا لفظ حذف ہے جو کہ مضاف ہے تو اقبال و ادبار کا معنی ذات اقبال ذات ادبار ہوگا تو ذات اقبال اور ذات ادبار کا اسناد بھی ناقہ کی طرف ماھولہ کی طرف اسناد ہے تو گویا یہ اونٹنی مجسمہ اقبال اور ادبار ہے تو پھر یہ کیسے کہا جا سکتا کہ یہ مجاز عقلی ہے اسکا شیخ نے جواب دیا کہ اقبال ادبار کا معنی مستقبل و مدبر نہیں ہے اور نہ یہاں حذف مضاف ہو سکتا ہے اقبال ادبار کا معنی مقبل مدبر اسلئے نہیں لے

سکتے کیونکہ ناقہ چونکہ تیزی سے آگے بڑھتی تھی اور تیزی سے پیچھے لوٹتی تھی اسلئے اسے اقبال ادبار مبالغہ کے طور پر کہا گیا ہے لھذا یہ مجاز عقلی ہے

و لیس ایضا الخ سے بتایا کہ حزف مضاف بھی نہیں نکال سکتے کیونکہ اگر حذف مضاف نکالیں تو ذات اقبال ذات ادبار تو چیزیں ہوتی رہتی ہیں پھر اس میں ایک کی تو کوئی تعریف نہیں دوسرا یہ کہ شعر کی فصاحت و بلاغت ختم ہو جائیگی یہ اس طرح ہوگا کہ ایک بندہ بے حد محنت کر کے کپڑے پر پھول بنائے اور دوسرا بندہ آ کر اسکو دھوڈالے تو ساری محنت ضائع ہو جائیگی ۔ اسلئے کہ یہاں بھی شاعر نے بہترین شعر کہا تھا لیکن ہم نے اسکی محنت کو ضائع کردیا اور یہ بھی ہے کہ مغسول کا معنی صابن کے بغیر خالی پانی میں کپڑے دھونا ۔مساغ کا معنی جواب۔ نسابۃ کا معنی ہے منسوب علم معانی کی طرف

معنی تقدیر المضاف سے اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگیا کہ پہلے تم نے خود کہا کہ لوگ اس شعر میں کہتے ہیں کہ یہاں حذف مضاف ہے اور اب کہتے ہو کہ حدف مضاف نہیں ہوسکتا تو اسکا جواب دیا کہ انہوں نے جو یہ کہا کہ یہاں مضاف حذف ہے اسکا یہ مطلب تو نہیں کہ اب اس شعر میں ذات حذف مضاف ہے لیکن اسکا مطلب یہ ہے کہ اگر یہ مبالغہ نہ ہوتا اور ناقہ کو عین اقبال یا عین ادبار نہ کہتا یہ حقیقت عقلی ہوتی تو پھر یہاں ذات کا لفظ حدف مضاف نکالنا پڑتا

و جوابہ ان لفظة سے شارح ماتن کی طرف سے جواب دیتا ہے وہ یہ ہے کہ ماتن نے جوحقیقت عقلی کی تعریف کی ہے کہ فعل معنی فعل کا اسناد ماھولہ کی طرف ہوتو ما سے مراد فاعل اورمفعول بہ ہے جیسے کہ خود ماتن بعد میں بتائیگا اور پہلے بھی شارح نے بتایا تھا حقیقت

عقلی میں ہمیشہ ماھولہ فاعل ہوگا یا مفعول بہ ہوگا اور یہاں شعر میں تو ہی مبتدا ہے اور مبتدا کی طرف اسناد ماتن کے نزدیک نہ حقیقت عقلی ہے اور نہ مجاز عقلی ہے تو پھر تعریف اس شعر پر سچی نہ آئی اور مانع ہوگی۔ حالانکہ یہ مجاز عقلی ہے تو مانع کرتے کرتے جامع نہ رہی

و حاصل الاشکال سے شارح نے اعترض کا خلاصہ ذکر کردیا کہ حقیقت عقلی کی تعریف میں اسناد سے عام مراد ہے ایجابی ہو یا سلبی اگر اسناد ایجابی ہو تو پھر ہے معلوم ہے کہ اسکا ماھولہ ہے لیکن اگر اسناد سلبی ہو تو پھر ہمیں علم نہیں ہے کہ اسکا ماھو لہ کیا ہے اسکا شارح نے

و جوابہ ان معناہ سے جواب دیا کہ تم نے اسناد ایجابی پر تو اعتراض نہیں کیا صرف تم نے ایجاب سلبی پر اعتراض کیا ہے کہ اسناد سلبی میں ہے معلوم نہیں ہوتا کہ ماھولہ کیا ہے تو اب شارح نے اسناد سلبی میں ماھولہ معلوم کرنے کا طریقہ بتایا کہ نفی کے حروف کو اٹھا کر دیکھیں کہ اثبات میں ماھولہ ہے یا ماھولہ نہیں ہے اگر اثبات میں ماھولہ ہوگا تو پھر نفی میں بھی ماھولہ ہے جیسا کہ ما قام زید میں ماہٹا دیں تو قام زید میں قام کا زید ماھولہ ہے تو پھر ماقام زید میں بھی ماھولہ ہوگا۔

و کذا الکلام فی الانشائیات اسے مثالوں میں ذکر کیا ہے کہ حقیقت انشاء میں بھی بنتی ہے تو پھر کسی اور جگہ عتراض ہوگا مثلاً الگ صائم میں بھی تو ثبوت نہیں ہے تو یہاں سے لفظ استفہام ہٹا دو تو پھر نہارک صائم میں نہار کی طرف اسناد نہیں ہے تو پھر نفی میں بھی ماھولہ کی طرف نہیں ہوگا۔

و منہ مجاز عقلی سے پہلے تو ماتن نے اسناد کی تقسیم کی تھی حقیقت عقلیہ اور مجاز

عقلیہ کی طرف یہاں تک حقیقت عقلیہ کی تعریف آ گئی اب کہتا ہے کہ اسناد کا قسم مجاز عقلی بھی ہے۔ مجاز عقلی کہنے کیوجہ پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ یہ عقل کی طرف منسوب ہے۔ یہ عقل سے معلوم ہو گا کہ اسناد اپنی جگہ پر ہے یا اپنی جگہ پر نہیں ہے باقی شارح نے بتایا کہ مجاز عقلی کو مجاز حکمی بھی کہتے ہیں تو مجاز حکمی کہنے کی وجہ یہ ہے کہ حکم کا معنی اسناد ہوتا ہے اور حکمی کا معنی اسنادی تو اسنادی اسلئے کہتے ہیں کہ اسناد کلام کی اشرف جزء ہے اور مجاز حکمی کا نام اشرف جزء رکھا گیا ہے

و اما الثانی فلعدم صدقه پہلے شارح نے کہا تھا کہ ماتن کی تعریف نہ مانع ہے اور نہ جامع یہاں تک اس پر بحث کی گئی کہ یہ مانع کیسے نہیں ہے اور پھر اسکا جواب بھی دیدیا اب یہاں سے بتایا ہے کہ ماتن کی تعریف جامع بھی نہیں ہے یعنی حقیقت تو ہے لیکن اس پر ماتن والی تعریف سچی نہیں آئی جیسے ما قام زید اور ما ضرب عمرو یعنی یہ بھی حقیقت ہیں لیکن اس پر تعریف سچی نہیں آتی کیونکہ ماتن نے حقیقت عقلی کی یہ تعریف کی ہے کہ فعل یا معنی فعل کا اسناد ما ھو له عند المتکلم فی الظاھر ہو تو یہاں پر فعل قام اور ضرب ہے تو قام اور ضرب کا جسکی طرف اسناد ہے وہ نہ تو ما ھو له عند المتکلم فی الحقیقه ہے اور نہ فی الظاھر ہے کیونکہ جب کوئی شخص ما قام زید اور ضرب عمرو کہتا ہے تو اس سے ہم یہ تو نہیں سمجھتے کہ قام کا اسناد زید کی طرف ہے اور ضرب کا اسناد عمرو کی طرف ہے۔ کیونکہ یہاں تو نفی ہے۔

و ان ارید ان اسناد القیام کسی نے اس اعتراض کا جواب دیا تھا یہاں سے شارح اسے نقل کر کے پھر رد کریگا کسی نے کہا کہ حقیقت عقلی کی تعریف میں جو فعل کا لفظ ہے کہ فعل یا معنی فعل کا اسناد ہو تو آپ نے فعل کا معنی اثباتی لیا ہے تب ہی تو کہا گیا کہ ما قام زید اور

ماضرب عمرو میں قام اور ضرب کا اسناد ماھولہ عند المتکلم کیطرف نہیں تو ہم اس فعل سے عام مراد لیتے ہیں کہ ایجابی ہو یا سلبی لہذا ماقام زید ماضرب عمرو میں بھی فعل کا اسناد ماھولہ کی طرف ہے کیونکہ جب زید قائم نہیں اور عمر نے نہیں مارا تو پھر عدم قیام اور عدم ضرب کا ماھولہ زید اور عمرو ہی ہے اسکا علامہ نے رد کردیا ہے کہ اگر اسطرح ہے کہ فعل سے عام مراد ہے ایجابی ہو یا سلبی تو پھر ماتن نے جو حقیقت عقلی کی تعریف کی ہے یہ مانع نہیں ہوگی دخول غیر کی وجہ سے اس طرح کئی مجاز عقلی بھی اس میں داخل ہو جائیں گے اس طرح مثلاً ماصام یومی مجاز عقلی ہے لیکن اس مثال میں حقیقت عقلی نچی آئی ہے کیونکہ نہار صوم کا تو ماھولہ نہیں تو پھر عدم ماھولہ ہوگا یہ تو مثال تھی اسکے بعد محاورے سے مثال دی شعر فنمت و ما لیل المطی بنائم تو سوگئی اور یہ رات اونٹنیوں کے سونے والی نہ تھی یعنی اونٹیاں نہ سوئی تو اب یہاں بھی عدم نوم کا تو لیل ماھولہ ہے پھر حقیقت ہوگی ۔اسے مجاز فی الاثبات اور اسناد مجازی بھی کہا جاتا ہے مجاز فی الاثبات اسلئے کہتے ہیں کہ مجاز نفی میں بھی ہوتا ہے اور اثبات میں بھی جیسا کہ صام لیلی اور ماصام لیلی تو اثبات چونکہ سلب سے اشرف ہے اسے اسکو مجاز فی الاثبات کہتے ہیں اور اسناد مجازی اسلئے کہتے ہیں کیونکہ مجاز عقلی میں اسناد اپنی جگہ سے تجاوز کرتا ہے

هو اسناده الی ملابس سے ماتن نے مجاز عقلی کی تعریف کی ہے کہ فعل یا معنی فعل کا اسناد اس شئی کی طرف ہو جو کہ ماھولہ کا غیر ہو اور وہ غیر فعل کا ملابس ہو باقی درمیان میں سے شارح نے اسناد الفعل او معناہ کہہ کر ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ تھا کہ اسنادھا کہنا تھا اسنادہ کیوں کہا جواب یہ ہے کہ عطف او کے ساتھ ہے اور راو کے ساتھ عطف کے وقت ضمیر مذکر کو لوٹانا جائز ہے

ای غیر الملابس الذی سے شارح نے بتایا کہ ماھولہ میں ما سے مراد ملابس ہے مطلب یہ ہے کہ ماھولہ بھی فعل کے ملابس ہوتا ہے اور وہ جو غیر ماھولہ ہوتا ہے وہ مجاز عقلی میں وہ بھی فعل کے ملابس ہوتا ہے لیکن یہ دونوں ملابسیں علیحدہ علیحدہ ہوتی ہیں یعنی غیر الفاعل فیما بنی تو یہاں علامہ کو ایک خدشہ پڑتا ہے جسے علامہ بار بار اٹھائیں گے یہاں خدشہ یہ ہے کہ ماتن نے کہا کہ مجاز عقلی یہ ہے فعل یا معنی فعل کا اسناد غیر ماھولہ کی طرف ہو جو غیر فعل کا ملابس ہو ہے یہاں پہلے ماھولہ بتایا تھا کہ مبنی للفاعل میں فاعل اور مبنی للمفعول میں مفعول بہ ماھولہ ہے تو وہم یہ تھا کہ مجاز عقلی میں جس غیر کی طرف اسناد ہوگا وہ فاعل اور مفعول بہ دونوں کا غیر ہوگا حالانکہ کبھی کبھی فاعل مفعول کی طرف بھی مجاز عقلی میں اسناد ہوتا ہے علامہ نے اس خدشہ کا ازالہ کیا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ فعل مبنی للفاعل ہو تو پھر فاعل غیر کی طرف اسناد ہو اگرچہ مفعول ہی کیوں نہ ہو اور فعل مبنی للمفعول ہو تو پھر مفعول کے غیر کی طرف اسناد ہو اگرچہ وہ غیر فاعل ہی کیوں نہ ہو۔

بتاؤل اس سے شارح نے بتایا کہ یہ اسناد کے متعلق ہے مطلب یہ ہوگا کہ مجاز عقلی یہ ہے کہ فعل یا معنی فعل کا اسناد اس ملابس کی طرف ہو جو کہ ماہو کا غیر ہو اور جو اسناد ہو وہ تاؤل کیساتھ ہو

و حقیقة قولك تو تاؤل کا ایک لغوی معنی ہے اور ایک اصطلاحی معنی ہے تو شارح نے لغوی معنی بھی اور اصطلاح معنی بھی ذکر کیا ہے اس سے پہلے تمہید ہے کہ مجاز عقلی کی کبھی حقیقہ عقلی مستعمل ہوتی ہے جیسا کہ انبت الربیع البقل تو اسکی حقیقت عقلی یہ ہے انبت اللہ البقل بھی استعمال ہوتی ہے اور کبھی مجاز عقلی کی حقیقہ مستعمل نہیں ہوتی تو پھر حقیقت کی طرف

رجوع کرنا پڑتا ہے اور تعرض کرنا پڑتا ہے کہ اگر یہ مجاز نہ ہوتا اور حقیقت عقلی یہ ہوتی اور یہ تکلم کرتے اسکی مثال یہ ہے جیسے ایک شخص دوسرے سے پوچھے کہ تم ہمارے شہر میں کیسے آئے ہو تو وہ کہے گا اقدمنی بلدک حق لی علی فلان تو اب یہ مجاز عقلی ہے کیونکہ حق تو نہیں لاتا تو انکی حقیقت عقلی مستعمل نہیں ہے لہذا ہم اپنی طرف سے فرض کریں گے کہ اگر اسکی حقیقت عقلی ہوتی تو یہ ہوتی قدمت بلدک لی فلان تو متکلم قدمت کا ماحولہ ہے اس تمہید کے بعد یہ کہتا ہے کہ تاؤل اول سے مشتق ہے اور اول کا معنی رجوع ہے تو تاول کا لغوی معنی رجوع ہے اور اصطلاحی معنی یہ ہے کہ متکلم اس پر قرینہ قائم کرے کہ میرے نزدیک اسناد غیر ماحولہ کی طرف ہے تو ان دونوں معنوں میں مناسبت ہے کہ جب متکلم قرینہ قائم کرے کہ میرے نزدیک اسناد غیر ماحولہ کی طرف ہے تو پھر ہم ماحولہ اور حقیقت کی طرف رجوع کریں گے۔ کہ اس میں فلاں کی طرف اسناد تھا اور اب فلاں کی طرف مسند ہے بہر حال مجاز میں حقیقت کی طرف رجوع ہوتا ہے باقی یہ خیال کرنا کہ جہاں ہمیشہ مجاز ہو وہاں قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے حقیقت میں کبھی بھی قرینہ کی ضرورت نہیں ہوتی اور حقیقی معنی کا حقیقی ہونا ہی قرینہ اور دلیل کے قائم مقام ہو گا لہذا اگر کوئی ہمیں کہے کہ تم جو کہتے ہو ماتقول فی حق ہذا الرجل میں ہذا کا اسناد حضور ﷺ کی طرف ہے اس پر قرینہ پیش کرو تو ہم کہیں گے کہ تم اتنے جاہل ہو کہ حقیقی معنی پر قرینہ طلب کرتے ہو ہذا کا لفظ واحد مذکر ہے اور مخصوص معنی میں استعمال ہوتا ہے اور یہی حقیقی معنی ہے ہاں اگر کوئی اسکا اور معنی مراد معلوم ہے تو پور اس کے لیے قرینہ قائم کرنا پڑیگا

و له ملابسات شتّٰی شارح صاحب نے یہاں سے بتایا کہ یہاں ماتن کیا ذکر کرنا

چاہتا ہے تو بتایا کہ پہلے ماتن نے حقیقۃ عقلی اور مجاز عقلی کی تعریف کی اب یہاں سے ان دونوں تعریفوں کی تفسیر کرتا ہے تو ماتن نے کہا کہ فعل کے بہت سے ملاسبات ہیں یعنی فعل دوسرے فاعل کا ملابس ہوتا ہے دوسرا مفعول بہ کا ملابس ہوتا ہے تیسرا زمان چوتھا مکان اور پانچواں مفعول لہ باقی درمیان میں شارح نے شتی کا معنی مختلف کردیا تو وہم تھا کہ شاید شتی مفرد ہے شاح نے بتایا کہ شتی جمع ہے شتیت کی رہا یہ سوال کہ اس وزن پر جمع آتی ہے تو بتایا کہ ہاں جیسے مریض کی جمع مرضیٰ آتی ہے باقی یہاں ایک خاص اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ پہلے تو ماتن نے کہا کہ وہ غیر اور ماھولہ فعل کا ملابس ہوتا ہے اور اب کہا کہ فعل ان کا ملابس ہوتا ہے تو اسکی کیا وجہ ہے اسکا جواب واضح ہے کہ ملابست دونوں اطراف سے ہوتی ہے لہذا جب یہ فعل کے ملابس ہونگے تو پھر فعل بھی انکا ملابس ہوگا۔

لم یتعرض للمفعول معہ و الحال سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ تھا کہ فعل کے ملاسبات تو اور بھی ہوتے ہیں مثلاً مفعول لہ حال وغیرہ ہیں تو وہ ذکر کیوں نہیں کیے گئے تو اسکا جواب دیا کہ یہاں پر ماتن کو مطلق ملاسبات کا ذکر نہیں کرنا بلکہ وہ ان ملاسبات کا ذکر کرتا ہے کہ حقیقت عقلی اور مجاز عقلی میں جنکی طرف اسناد ہوتا ہے تو مفعول اور حال کی طرف تو اسناد نہیں ہوتا۔ اسلئے انکو ذکر نہیں کیا ہے باقی یہاں پر ایک اور اعتراض کیا جاتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ مفعول اور حال کی طرف بھی تو فعل کا اسناد ہوتا ہے جیسا کہ جاء نی زید راکبا میں راکبا حال ہے اور جاء نی راکب بھی کہتے ہیں اس طرح مفعول معہ کی مثال جیسا کہ جاء البرد والجبات اس کو جاء الجبات بھی کہہ سکتے ہیں اسکا جواب یہ ہے کہ یہ جو کہا گیا ہے کہ فعل کا اسناد ہوتا ہے فاعل و مفعول کیطرف تو اسکا مطلب یہ ہے کہ جب انکی

طرف اسناد ہو تو اس اسناد سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل میں فلاں یہ تھا اور اب اسکی طرف اسناد ہے جاء راکب اور جاء الجبات میں ایسا نہیں کیونکہ جب جاء راکب کہا تو اس سے سمجھ نہیں آتا کہ راکب اصل میں حال تھا اسی طرح جاء الجبات سے معلوم ہوتا کہ اصل جاء البرد والجبات ہے اور مفعول معہ کی طرف اسناد تھا۔

فاسناده اذا کان پہلے تو یہ بتایا کہ یہ چھ ملاسبات ہیں حقیقت عقلی میں کن کن کی طرف اسناد ہوگا اور مجاز عقلی میں بھی ان میں سے کس کی طرف اسناد ہوگا۔ اب یہ بتاتا ہے کہ فعل مبنی للفاعل ہو یا مبنی للمفعول ہو اور فعل کا اسناد فاعل کی طرف ہو یا مفعول بہ کی طرف ہو تو پھر یہ حقیقت عقلی ہوگی اب یہاں پھر پہلے کی طرح علامہ کو خدشہ پڑا

یعنی ان اسناده سے ازالہ کردیا خدشہ یہ پڑا کہ ماتن نے کہا کہ فعل مبنی للفاعل یا مبنی للمفعول ہو اور اسناد فاعل یا مفعول بہ کی طرف ہو تو یہاں وہم تھا شاید یہ مطلب تھا کہ فعل مبنی للفاعل ہو تو فعل کا اسناد فاعل مفعول کی طرف ہو تو یہ حقیقت ہے اسی طرح فعل مبنی للمفعول ہو اور فعل کا اسناد فاعل یا مفعول کی طرف ہو تو یہ حقیقت ہے حالانکہ اس طرح نہیں ہے۔ اسلئے شارح نے اسکا ازالہ کردیا کہ یہ مطلب ہے فعل مبنی للفاعل ہو تو اسناد فاعل کی طرف ہو یہ حقیقت ہے اب مفعول بہ کی طرف اسناد حقیقت نہیں ہو گا اور اسی طرح فعل مبنی للمفعول ہو تو فعل کا اسناد مفعول بہ کی طرف ہو تو یہ حقیقت ہے اور فاعل کی طرف اسناد ہو تو اب حقیقت نہیں ہے۔

فقوله فی تعریف الحقیقه چونکہ یہ حقیقت عقلی کی تعریف کی تفسیر ہے اسلئے بتایا کہ ماتن نے جو حقیقت عقلی کہا کہ ماھولہ کی طرف اسناد ہو تو یہ ماھولہ کے دونوں قسموں کو شامل

ہے یعنی فعل مبنی للفاعل ہو تو فاعل کی طرف اسناد ہوگا اور فعل مبنی للمفعول ہو تو مفعول بہ کی طرف اسناد ہوگا۔ اسکے متعلق باقی مثالیں گزر گئی ہیں ضرب زیدٌ اور ضُرِبَ زید وغیرہ

و الی غیرهما سے ماتن نے بتایا کہ فعل کا اسناد فاعل یا مفعول بہ کے غیر کیطرف ہو اور یہ اسناد ملابسۃ کی وجہ سے ہو تو پھر یہ مجاز ہے تو اب پھر شارح کو اسی طرح کا خدشہ پڑ گیا ہے جسے

یعنی غیر الفاعل فی المبنی سے شارح نے خدشہ زائل کردیا خدشہ یہ تھا کہ مجاز میں ہمیشہ فاعل اور مفعول بہ کی طرف اسناد ہوگا حالانکہ فاعل مفعول بہ کی طرف پہلے ہی اسناد ہوتا ہے اور غیر کی طرف بھی اسکا شارح نے جواب دیا کہ اسکا مطلب یہ ہے کہ فعل مبنی للفاعل ہو تو پھر فاعل کے غیر کی طرف اسناد ہو خواہ مفعول کی طرف ہو یا کسی اور کی طرف اور فعل اگر مبنی للمفعول ہو تو پھر مفعول کے غیر کی طرف اسناد ہو خواہ فاعل کی طرف ہو یا کسی اور کی طرف

یعنی لاجل ان ذلك سے شارح نے ملابست کا معنی بیان کردیا ہے کہ ملابست کا معنی مشابہات ہے اسکا مطلب یہ ہے کہ وہ غیر ماھولہ کے ساتھ ملابس ہو رہی یہ بات کہ کسی کے مشابہ ہو جواب دیا کہ فعل کے مشابہ ہو یعنی جسطرح کہ فعل ملابس کے مشابہ ہو یعنی جیسے ما ھولہ فعل کے ملابس ہوتا ہے اسی طرح وہ غیر بھی فعل کا ملابس ہو۔

قولہ فقد استعیر الاسناد مما ھو لہ الخ پہلے ماتن نے مجاز عقلی کی تعریف کی ہے کہ فعل یا معنی فعل کا اسناد ہو فاعل یا مفعول کے غیر کی طرف اس حیثیت سے کہ وہ فعل غیر اور ماھولہ دونوں فعل کے ملابس ہوں یہاں ایک اعتراض تھا جسکا شارح نے جواب دیا ہے

اعتراض یہ تھا کہ مجاز کی دو قسمیں ہیں ایک مجاز مرسل اور دوسرا مجاز فی الاستعارۃ اب سوال ہوتا ہے کہ مجاز عقلی کونسا قسم ہے مجاز مرسل یہ مجاز فی الاستعارہ جواب دیا کہ مجاز عقلی مجاز فی الاستعارہ کی طرح ہوتا ہے یعنی جیسا کہ مجاز فی الاستعارۃ میں لفظ کا استعمال کرنا تھا اپنے معنی موضوع لہ میں لیکن مشابہتہ کی بنا پر غیر معنی موضوع لہ میں استعمال کیا گیا اسیطرح مجاز عقلی میں مشابہت کی بنا پر لفظ کو غیر معنی موضوع لہ میں استعمال کیا جاتا ہے یعنی اصل میں اسناد تو ماھولہ کی طرف کرنا تھا لیکن ماھولہ سے مشابہتہ کی بنا پر غیر ماھولہ کی طرف اسناد کر دیا جاتا ہے اسے ملابست کہا جاتا ہے یعنی ماھولہ اور غیر ماھولہ دونوں اس بات میں مشابہ ہوتے ہیں کہ دونوں فعل کے ملابس ہوتے ہیں اسکے بعد شارح نے مجاز فی الاستعارہ کی مثال بھی دی ہے جیسا کہ رایت اسداً یرمی اس مثال میں اسد کا لفظ تو حیوان کیلئے بولا جاتا ہے لیکن اس سے مانگ کر رجل شجاع پر بولا مشابہت کی وجہ سے وجہ شبہ یہ ہے کہ حیوان مفترس کی طرح اس آدمی میں جرات اور شجاعت موجود ہے تو اسی طرح مجاز عقلی میں بھی اصل اسناد تو ماھولہ کی طرف کرنا تھا لیکن مشابہت کیوجہ سے غیر ماھولہ کی طرف کرتے ہیں

و لا محاز و لا استعارۃ سے شارح نے ایک اور اعتراض کا جواب دیا ہے کہ مجاز کی دو اقسام ہیں ایک مجاز عقلی اور دوسرا مجاز لغوی مجاز عقلی کے متعلق ما قبل میں بحث ضرز چکی ہے اور مجاز لغوی اسے کہتے ہیں کہ لفظ کا استعمال غیر ماوضع لہ میں ہو تو یہ مجازی لغوی اسناد کی دونوں طرفوں میں ہوتا ہے اسکے علاوہ کلمہ اور مفرد میں بھی ہوتا ہے باقی اسناد میں مجاز لغوی نہیں ہوتا شارح نے کہا کہ مجاز عقلی مجاز فی الاستعارہ کی طرح ہوتا ہے اور مجاز فی الاستعارہ تو مجاز لغوی ہوتا ہے نتیجہ یہ نکلا کہ مجاز عقلی مجاز لغوی کی طرح ہے مجاز لغوی تو اسناد کی طرفوں میں

ہوتا ہے اور مفرد میں بھی ہوتا ہے تو پھر مجاز عقلی بھی اطراف اور مفرد میں ہوگا حالانکہ مجاز عقلی اطراف میں تو نہیں ہوتا بلکہ مجاز عقلی اسناد ہوتا ہے اسکا مطلب یہ نہیں کہ جیسے مجاز لغوی اطراف میں ہوتا ہے اسی طرح مجاز عقلی بھی اطراف میں ہوتا ہے بلکہ مجاز عقلی کو جو مجاز لغوی کیساتھ تشبیہ دی ہے وہ تشبیہ تو اور بات میں ہے یعنی تشبیہ تو صرف اس بات میں دی ہے کہ جیسے مصطلحہ استارۃ میں لفظ کو معضوع لہ کی بجائے غیر معنی موضوع لہ میں مشابہۃ کی وجہ سے استعمال کیا جاتا ہے اسی طرح مجاز عقلی میں اصل تو اسناد ماھولہ کی طرف کرنا تھا لیکن ماھولہ کی بجائے غیر ماھولہ کی طرف اسناد مشابہۃ کی بنا پر کیا جاتا ہے ہر بات میں تشبیہ نہیں ہوتی

کما قال فی دلائل الاعجاز سے شارح نے شیخ کی عبارت سے اس بات پر تائید پیش کی ہے کہ مجاز عقلی صرف اس بات میں مصطلحہ استعارہ کے مشابہ ہوتا ہے جس طرح مصطلحہ استعارہ میں لفظ کو موضوع لہ کی بجائے غیر معنی موضوع لہ میں مشابہۃ کی وجہ سے استعمال کیا جاتا ہے اسی طرح مجاز عقلی میں بھی اصل اسناد ماھولہ کی طرف کرنا تھا لیکن غیر ماھولہ کی طرف اسناد مشابہۃ کی بنا پر کیا جاتا ہے وہ اس طرح کہ شیخ نے کہا کہ ہم جو کہتے ہیں انبت الربیع البقل میں انبت کا اسناد اصل میں اللہ تعالیٰ کی طرف ہے۔

لیکن مشابہت کی وجہ سے ربیع کی طرف اسناد کیا گیا تو وجہ شبہ یہ ہے کہ قادر مطلق اور ربیع دونوں کے ساتھ فعل کا وجود ہوتا ہے فرق یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ فعل قائم ہوتا ہے اور ربیع فعل کا ظرف ہوتا ہے شیخ نے کہا کہ ربیع کو ہم نے جو قادر مطلق کے ساتھ تشبیہ دی ہے تو یہ وہ تشبیہ نہیں جو کہ کان اور کاف کے ساتھ ہوتی ہے کیونکہ کان کے ساتھ جو تشبیہ مصطلح استعارے میں ہوتی ہے وہاں تشبیہ خود مقصود ہوتی ہے اور مجاز عقلی میں جو تشبیہ ہوتی ہے

وہ تشبیہ خود مقصود نہیں ہوتی بلکہ مقصود کا ذریعہ ہوتی ہے اب اعتراض ہوگیا کہ جب انبت الربیع میں وہ تشبیہ نہیں ہے جو کہ مصطلح استعارے میں ہوتی ہے تو پھر تشبیہ کیوں دیتے ہیں

و انما ھو عبارۃ سے شیخ نے جواب دیا کہ تشبیہ اسلئے دیتے ہیں کہ اصل میں انبات کا اسناد قادر مطلق کی طرف ہے ہم ربیع کی طرف مجاز تشبیہ کی بنا پر کرتے ہیں مجاز کی بغیر انبات کا اسناد ربیع کی طرف نہیں ہوسکتا اسلیے ربیع کے قادر مطلق کے ساتھ تشبیہ دی تانکہ انبات کا اسناد ربیع کی طرف ہو سکے تو نتیجہ نکلا کہ یہاں خود تشبیہ مقصود نہیں بلکہ مقصود تو انبات کا اسناد ہے ربیع کی طرف باقی یہ تشبیہ اس مقصود کا ذریعہ اور واسطہ ہے یہاں شیخ کی کلام کی وجہ سے تائید حاصل ہوگئی ہے کہ مجاز عقلی مذکورہ بالا بات میں مجاز لغوی کے مشابہ ہوتی ہے سب باتوں میں مشابہ نہیں

و ھو مثل قولنا یہاں سے شیخ بیان کرتا ہے کہ مجاز عقلی مجاز فی الاستعارہ کی طرح ہے رایت اسداً یرمی لیکن وہ مثال تمام نہیں تھی کیونکہ وہاں تو اسد کے ساتھ تشبیہ خود مقصود تھی حالانکہ مجاز عقلی میں تشبیہ خود مقصود نہیں ہوتی اسلئے اب یہاں سے علامہ اس کی پوری مثال دیتا ہے وہ یہ ہے کہ علماء نحو نے لا، کو، لیس کے ساتھ تشبیہ دی ہے تو اب یہ تشبیہ خود مقصود نہیں ہے کیونکہ اسکا مقصد یہ نہیں کہ ما بولکر لیس مراد لیتے نہیں یا لیس بولکر ما مراد لیتے ہیں یہاں مقصود یہ ہوتا ہے کہ ما، کو، لیس والا عمل دینا اور یہ تشبیہ اسکا ذریعہ ہے کیونکہ جب تک ہم ما، کو، لیس کے ساتھ تشبیہ نہ دیں تو لا، کو، لیس والا عمل نہیں دے سکتے شارح نے مذکورہ بالا تفصیل کو مشکل عبارت میں کیا اسلئے اسکا لفظی ترجمہ کیا جاتا ہے کہ ما، کو، لیس کے ساتھ تشبیہ دیں تو اس سے مقصود اس تقدیر کا بیان کرنا ہوتا ہے کہ جب ما، کو، لیس والا عمل دیتے ہیں تو

اس جہت کی وہ رعایت کرتے ہیں۔

کقولھم عیشة راضیة الخ ماتن نے مجاز عقلی کی تعریف کی تھی کہ مبنی للفاعل میں فاعل کے غیر کی طرف اسناد ہو اور مبنی للمفعول میں مفعول بہ کی طرف اسناد ہو تو غیر میں فاعل مفعول بہ مصدر زمان، مکان سب داخل تھے اسلئے اب یہاں سے ماتن سب کی مثالیں دیتا ہے پہلی مثال اسکی دی کہ مبنی للفاعل کا اسناد مفعول بہ کی طرف ہو جیسا کہ عیشۃ راضیہ یعنی خوش ہونے والی تو اب راضیہ مبنی للفاعل ہے اور اسناد مفعول بہ کی طرف ہے کیونکہ گزران خوش ہونے والی تو نہیں ہوتی بلکہ گزران پسندیدہ ہوتی ہے

اور سیل مفعم یہ مثال ہے کہ مبنی للمفعول ہو اور اسناد فاعل کی طرف مفعم مبنی للمفعول ہے اور اسکا اسناد فاعل کی طرف ہے تو مفعم مبنی للمفعول ہے یعنی سیلاب بھرا ہوا ہے لیکن اسناد اسکا فاعل کی طرف ہے کیونکہ سیلاب بھرا ہوا تو نہیں ہوتا بلکہ بھرنے والا ہوتا ہے اور شعر شاعر اسکی مثال دی کہ اسناد مصدر کی طرف ہے کیونکہ شعر مصدر ہے اور اسکی طرف شاعر مبنی للفاعل کا اسناد ہے۔

والا ولی ان یمثل سے شارح اس تیسری مثال پر اعتراض کرتا ہے کہ مصدر کی مثال شعر شاعر نہیں دینی چاہیے تھی کیونکہ شعر اگرچہ واقع میں مصدر ہے لیکن عام طور پر شعر لکھے کو کہا جاتا ہے جیسا کہ کریما بخشائے بر حال ما اب یہ شعر ہے عام طور پر شعر لکھے جاتے ہیں اور یہ شعر بمعنی مشعور ہوتا ہے پھر تو یہ عشیہ راضیہ کے قبیل سے ہو جائے گا کہ جب مبنی للمفعول ہو اور اسناد فاعل کی طرف ہو تو پھر یہ مصدر کی مثال تو نہیں ہے لہذا یہ مثال دینی چاہیے تھی جد جدہ یعنی کوشش کی اسکی کوشش نے لہذا یہاں جد مصدر ہے اور اسکی طرف فعل کا

اسناد ہے

و حقیقه ما ذکر المرزوقی شارح بہت بڑا علامہ ہے ہماری ایک تحقیق کو ذکر کرتے ہوے کہتا ہے کہ شعر خواہ مصدر ہو یا مبنی للمفعول یہ جو شعر شاعر کہتے ہیں اسکا مطلب کیا ہوتا ہے تو یہ کہتا ہے کہ امام مرزوقی نے یہاں فرمایا کہ عربوں کا طریقہ یہ ہے کہ جب کسی چیز میں مبالغہ کرنا مقصود ہو تو پھر اس شئے سے مشتق بناتے ہیں اور اس شئے کے بعد لاتے ہیں اور اسکا مقصد تاکید ہوتا ہے اور دوسرے بات یہ بتانا مقصود ہوتا ہے کہ یہ چیز انتہاء کو پہنچ چکی ہے اسکی مثالیں دیں کہ مثلاً ظل کا لفظ اسکا معنی سایہ ہے جب اس میں مبالغہ کرنا ہو تو پھر اس سے ظلیل مشتق کر کے اسکے بعد لاتے ہیں ظل ظلیل کہتے ہیں کہ سایہ سایہ والا یعنی بہت سایہ اس طرح (داھیہ) بمعنی مصیبت میں مبالغہ کرنا ہے ہو تو اس سے دھیاء مشتق کرتے ہیں اور اسکے بعد لاتے ہیں اور داھیہ دھیاء کہتے ہیں جسکا معنی مطلب یہ ہوتا ہے کہ مصیبت والی یعنی بہت بڑی مصیبت تو شعر شاعر کا بھی یہی معنی ہے۔ بہت اچھے شعر تو یہ اسی قبیل سے ہے اور

و نهاره صائم یہ اسکی مثال ہے کہ مبنی للفاعل یعنی صائم کا اسناد نہار کی طرف ہے جو کہ زمان ہے اور نہر جار میں جار کا اسناد جو مبنی للفاعل ہے باقی سبب کی مثال رہ گئی تو سبب کی دو اقسام ہوتی ہیں ایک وہ کہ جو مفعول لہ واقع نہیں ہوتا اسکی ماتن نے مثال دی کہ بنی الامیر المدینه حالانکہ امیر شہر تو نہیں بناتا بلکہ وہ تو حکم جاری کرتا ہے تو یہ امیر وہ سبب ہے جو مفعول لہ واقع نہیں ہوتا اور دوسرا سبب جو مفعول لہ واقع ہوتا ہے اسکی شارح نے مثال دی جیسے ضربته تادیباً یہ سبب ہے اور اسکی طرف فعل کا اسناد ہے تو یہ وہ سبب ہے کہ جو مفعول بھی واقع ہے

ومثله نزیدیوم یقوم الحساب سے شارح نے سبب غائی کی مثال دی یوم یقوم الحساب یعنی جس دن حساب قائم ہوگا اب یہ سبب غائی نہیں ہے رہی یہ بات کہ شارح نے کہا کہ یہ سبب غائی کی مثل ہے بعینہ سبب غائی نہیں ہے کیونکہ حساب کوئی اہل حساب کے قیام کا سبب غائی تو نہیں ہے برخلاف تادیب کے کہ وہ تو ضرب کا سبب غائی ہے اور یہاں ایک خاص بات وہ یہ ہے کہ ہم جو کہتے ہیں کہ فلاں ولی نے میرا کام کیا ہے تو یہ مجاز ہوتا ہے اور اسناد سب کیطرف ہوتا ہے اور ہوشیار حضرات تو یہ کہتے ہیں کہ سبب تو مفعول لہ ہوتا ہے یہ اولیا تو مفعول لہ نہیں بن سکتے اسکا جواب یہ ہے کہ سبب کی دو اقسام ہیں ایک وہ جو کہ مفعول لہ واقع ہوتا ہے اوردوسرا وہ جو مفعول لہ واقع نہیں ہوتا جیسا کہ بنی الامیر المدینہ،

وقد خرج من تعریفة سے شارح ماتن پر اعتراض کرتا ہے کہ ماتن نے جو مجاز عقلی کی تعریف کی ہے یہ جامع نہیں ہے اس میں سے دو چیزیں نکل گئی ہیں حالانکہ وہاں مجاز عقلی ہے جبکہ تعریف اس پر بچی نہیں آتی پہلا یہ ہے کہ رجل عدل میں مجاز عقلی ہے جیسا کہ پہلے شیخ نے تصریح کی تھی حالانکہ رجل عدل کا غیر ماھولہ نہیں ہے بلکہ ماھولہ ہے اور انما ہی اقبال وادبار اسکی مثال ہے کہ مصدر مفعول کی صفت ہے یہ مفعول ہے کیونکہ اقبال ادبار بمعنی مدبر اورمقبل کے ہونگے

والثانی سے دوسرا اعتراض کرتا ہے جس سے پہلے کچھ تمہید ہے وہ یہ ہے کہ ماتن نے جو کہا کہ فعل کے ملابسات شتی ہیں تو اسکا ظاہری مطلب یہ ہے کہ حقیقت ہو یا مجاز ان میں جو مسند ہوگا یعنی فعل یا معنی فعل تو وہ مسند ماھولہ کے ملابس ہوگا اسی طرح وہ مسند خود غیر ماھولہ کے ملابس ہوگا تو یہ خیال کرنا کہ ملابس کا ایک معنی یہ ہے کہ خود مسند ماھولہ اور غیر

ماحولہ کے ملابس ہو اور ایک معنی بعد میں آئے گا اسکے بعداعتراض یہ ہے کہ ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ مجاز عقلی ہے لیکن تعریف اس پر سچی نہیں آتی کیونکہ وہاں خود مسند غیر ماحولہ کے ملابس نہیں بلکہ کوئی اور چیز اسکے ملابس ہے وہ اس طرح کہ جیسے الکتاب الحکیم اب یہاں حکیم مسند ہے اور اسکا اسناد الکتاب یعنی مصدر کی طرف ہے تو یہ حکیم خود کتاب کے ملابس نہیں ہے کیونکہ کتاب نہ تو حکیم کا فاعل ہے اور نہ مفعول ہے کیونکہ حکیم کا لازم ہے نہ کہ متعدی اور نہ کتاب حکیم کی مصدر نہ زمان نہ مکان اور نہ سبب ہے ہاں حکیم کا جوف عل یعنی وہ بندہ اس کا ایک فعل ہے انشاء تو وہ اس کتاب کے ملابس ہے یعنی مفعول ہے انشاء ت الکتاب یا انشاء الکتاب کہیں گے اسی طرح الاسلوب الحکیم میں بھی حکیم مصدر ہے اور اسلوب کی طرف اس کا اسناد ہے تو خود حکیم اسلوب کا ملابس نہیں ہے کیونکہ اسلوب نہ حکیم کا فاعل ہے نہ مفعول ہے اور نہ اسلوب حکیم کا مصدر ہے اور نہ زمان نہ مکان نہ سبب ہے اور حکیم کا ایک فاعل ہے محدث اسکا فعل ہے انشاء ت یا انشاء وہ اس اسلو ب کے ملابس ہے یعنی اسلوب اسکا مفعول ہے یا انشاء یاانشاء ت الاسلوب عبارتی فوائد شارح نے کہا کہ بل فعل آخر میں افعالہ میں افعالہ کی ضمیر کا مرجع مسند ہے یہاں وہم یہ ہوتا ہے کہ مسند کا تو فعل نہیں ہوتا جواب یہ ہے کہ یہاں فاعل کا لفظ محذوف اور مضاف ہے یعنی من افعال فاعلہ تو یہی مطلب بنے گا جو ہم نے بیان کر دیا کہ مسند کا ایک فاعل ہے اسکا ایک فعل ہے اور وہ اس غیر ماحولہ کے ملابس ہے دوسرا یہ کہ شارح نے جب کہا کہ ان دومثالوں میں خود مسند غیر ماحولہ کے ملابس نہیں ہے تو کوئی کہہ سکتا تھا کہ خود مسند نہ ہو تو کوئی خرابی نہیں پھر بھی وہ مجاز عقلی ہے اسلئے شارح نے

و کلامه ظاهر والی علامت چلائی کہ ماتن کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ مجاز عقلی میں خود مسند غیر ماھولہ کے ملابس نہیں ہوگا تو پھر یہ مثالیں مجاز عقلی میں نہیں ہونگی ایک اعتراض تو یہ آ گیا

و کذا مااسندالی المصدر سے شارح ایک اور اعتراض کرتا ہے کہ مثلاً الضلال البعید یہاں بعید کا اسناد ہے ضلال کی طرف اور وہ غیر ماھولہ خاص خاص چیزیں ہوتی ہیں مثلا فاعل یا مفعول یا مصدر یا زمان یا مکان یا سبب تو ان مثالوں میں رجل اور ہی ان میں سے کوئی بھی ان میں سے نہیں ہیں بلکہ یہ سب مبتدا ہیں وعن الثانی بان الملابسۃ سے دوسرا اعتراض کا جواب دیا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ چار مثالیں دی ہیں ان سب مثالوں میں خود مسند غیر ماھولہ کے ملابس نہیں ہے بلکہ مسند کے فاعل کا ایک فعل ہے وہ اس غیر کے ملابس ہے تو یہ کہتا ہے ان چاروں مثالوں میں خود مسند غیر ماھولہ کے ملابس ہے کیونکہ مجاز عقلی کی تعریف میں ملابست سے عام مراد ہے کہ مسند بالواسطہ ملابس ہو تو ان مثالوں اگرچہ بلاواسطہ مسند غیر ماھولہ کے ملابس نہیں لیکن واسطے کے ساتھ ملابس ہے وہ اس طرح کہ پہلی مثال الکتاب الحکیم تو اصل میں یہ ہو حکیم فی کتابہ ہوگا اس لئے کہ حکیم لازم ہے اسلیے مفعول نہیں ہو گا لیکن صرف جار کے واسطہ سے متعدی ہوتا ہے تو ہم کتاب حکیم کا حرف جارہ کے واسطہ سے مفعول بہ لاتے ہیں اسی طرح دوسری مثال تھی الضلال البعید خود ضلال کے ملابس نہیں ہے کیونکہ ضلال نہ تو بعید کا مفعول ہے نہ فاعل نہ مصدر نہ زمان نہ مکان نہ سبب اور سبب کا جو فاعل ہے یعنی فلاں تو اس کا ایک فعل ہے ضل وہ اس ضلال بعید کا ملابس ہے کیونکہ ضلال اسکا مصدر ہے اسی طرح العذاب لألیم تو الیم کا اسناد ہے عذاب کی طرف لیکن الیم خود عذاب

کے ملابس نہیں ہے کیونکہ یہاں عذاب الیم کا نہ مصدر نہ فاعل نہ مفعول نہ زمان نہ مکان نہ سبب اور الیم کا جو نائب فاعل ہے عذاب اسکا ایک فعل ہے عذب وہ عذاب کے ملابس ہے کیونکہ یہ اسکا مصدر ہے باقی

مثل جدجدہ سے جو مثال دی یہ ضلال البعید کی مثال صرف اس بات میں ہے شئی کا ایک فعل ہو اور کوئی اور شئی اس کے ساتھ لائیں یا اسکی صفت لائیں جیسا کہ جد فعل ہے ہ کا یعنی اس بندے کا اور جدہ کے ساتھ اسکی صفت لاتے تو ضلال فعل تھا ضال کا اور ہم نے بعید کیساتھ اسکی صفت لائی

و یمکن الجواب سے دونوں اعتراضات کے جواب دیئے سب سے پہلے اعتراض کا جواب دیا پہلا اعتراض یہ تھا کہ رجل عدل اور انما ہی اقبال وادبار اس پر مجاز عقلی کی تعریف سچی نہیں آتی تو اسکا جواب دیا کہ ماتن کے نزدیک حقیقت عقلی نہیں اسی طرح مجاز عقلی بھی نہیں ہے حقیقت تو اسلئے نہیں ہے کہ حقیقت عقلی میں ماھولہ کی طرف اسناد ہوتا ہے اور ماھولہ فاعل یا مفعول بہ ہوتا ہے تو ان مثالوں میں تو رجل اور ہی مبتداء ہیں اور مجاز اسلئے نہیں ہے کیونکہ مجاز میں غیر ماھولہ کی طرف ہے اور وہ غیر ماھولہ بھی خاص ہوتے ہیں فاعل یا مفعول یا مصدر یا زمان یا مکان یا سبب کی طرف اسناد ہو تو ان مثالوں میں یہ کل اور ھی ان میں سے تو نہیں بلکہ یہ مبتداء ہے

و عن الثانی بان الملابسۃ سے دوسرے اعتراض کا جواب دیا دوسرے اعتراض کی چار مثالیں دی ہیں کہ ان سب میں خود مسند غیر ماھولہ کے ملابس نہیں بلکہ مسند کے فاعل کا ایک فعل ہے وہ اس غیر کے ملابس ہے تو یہ کہا ہے کہ ان چاروں مثالوں میں خود مسند غیر ما

ھو لہ کے ملابس ہے کیونکہ مجاز عقلی کی تعریف میں ملابست سے عام مراد ہے کہ مسند بالواسطہ ملابس ہو غیر ما ھو لہ کے یا بلا واسطہ ملابس ہو تو ان مثالوں میں اگر یہ بلا واسطہ مسند غیر ما ھو لہ کے ملابس نہیں لیکن واسطہ کے ساتھ ملابس ہے وہ واسطے کی پہلے مثال الکتاب الحکیم تھی یعنی اصل میں ھو حکیم فی کتابہ تھا تو حکیم فعل تو لازم ہے اسکا مفعول نہیں ہوتا لیکن حرف جارہ کے واسطے سے متعدی ہوتا ہے تو ہم حکم کا حرف جارہ کے واسطہ سے مفعول یہ ہے اسیطرح دوسری مثال الاسلوب الحکیم تو یہ اصل میں حکیم فی اسلوبہ تھا تو یہاں بھی اسلوب حکیم کے واسطہ کے ساتھ مفعول بہ ہے اور تیسری مثال الضلال البعید تو یہ اصل میں بعید فی ضلالہ تھااور العذاب الألیم اصل میں الألیم فی عذابہ تھا تو ان دونوں صورتوں میں بھی ضلال اور عذاب بعید اور الألیم کے مفعول بہ واسطہ کے ساتھ ہیں ہیں لہذا یہ ساری مثالیں اس قبیل سے پہنچانی گئی کہ یہ مبنی للفاعل اور اسناد واسطۃ کے ساتھ مفعول بہ کی طرف ہے تو یہ مجاز عقلی بن گیا

و قس علیہ نظائرہ سے بتایا کہ اگر اسکی نظیروں میں کسی اور جگہ پر مجاز عقلی کی تعریف سچی نہیں آتی ہو تو پھر یہ تعین کرلینا کہ ملابست سے عام مراد ہے بلاواسطہ ہو یا بالواسطہ۔

و المعتبر عند صاحب الکشاف اعتراض پہلے یہ کیا گیا تھا کہ الکتاب الحکیم الاسلوب الحکیم وغیرہ کی مثالوں میں خود مسند غیر ماھولہ کے ملابس نہیں ہے بلکہ مسند کے فاعل کا ایک اور فعل ماھولہ کے ملابس ہے تو اسکا ایک جواب تو دیدیا کہ مجاز عقلی کی تعریف میں ملابست سے عام مراد ہے بلاواسطہ مسند غیر ماھولہ کہ ملابس ہو یا بالواسطہ تو ان مثالوں میں بالواسطہ مسند غیر ما ھو لہ کے ملابس ہے دوسرا جواب کہ ملابست کا اور معنی لیتے ہیں وہ یہ ہے کہ صاحب کشاف نے کہا ہے کہ مجاز عقلی میں اس کا اعتبار ہوتا ہے کہ غیر ماھولہ اور ماھولہ کے درمیان

ملابست ہو یہ ملابست کا دوسرا معنی ہے جسکی طرف شارح نے للملابست سے اشارہ کیا تھا مذکورہ بالا ان سب مثالوں میں ما ھو لہ اور غیر ما ھو لہ ہیں مثلا پہلی مثال تھی کہ الکتاب الحکیم تو اس میں کتاب حکیم کا غیر ما ہو لہ ہے اور صاحب کتاب ماھولہ ہے تو صاحب کتاب اور کتاب کے درمیان ملابست ہے کہ کتاب اسکا مفعول ہے اسی طرح دوسری مثال الاسلوب الحکیم میں بھی اسلوب حکیم کا غیر ماھولہ ہے اور محدث اسلوب کا ما ہو لہ ہے اور محدث اسلوب اور اسلوب کے درمیان ملابست ہے اسلئے کہ اسلوب محدث اسلوب اسکا مفعول ہے اور تیسری مثال الضلال البعید ہے یہاں بھی ضلال غیر ماھولہ ہے بعید کا اور ضلال ماھولہ ہے تو ضال اور ضلال کے درمیان ملابست ہے کیونکہ ضلال مصدر ہے ضال کا اسی طرح العذاب الألیم میں الألیم کا غیر ماھولہ عذاب ہے اور ماھولہ معذب ہے تو معذب اور عذاب دونوں کے درمیان ملابست ہے کیونکہ عذاب معذب کا مصدر ہے

لانہ قال المجازالعقلی سے اس پر دلیل بھی دی ہے کہ صاحب کشاف نے مجاز عقلی میں اسکا اعتبار کیا ہے غیر ماھولہ اور ماھولہ کے درمیان ملابست ہو تو یہ کہتا ہے کہ صاحب کشاف نے جو مجاز عقلی کی تعریف کی ہے اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ مجاز عقلی یہ ہے کہ فعل کا اس شئے کی طرف اسناد ہو کہ جو شئے متلبس ہو اسکے جس کیلئے فی الحقیقہ وہ فعل ہے اس سے مراد ماھولہ ہے جس کا خلاصہ یہ بنے گا کہ وہ غیر ماھولہ کے ملابس ہو پھر اس کی ایک مثال بھی ذکر کی کہ قرآن مجید میں ہے فما ربحت تجارتھم تواب فما ربحت کا غیر ماھولہ تجارۃ ہے اور ماھولہ خریدنے والے ہیں اور غیر ماھولہ اور ماھولہ کے درمیان ملابست ہے کیونکہ تجارۃ خریدنے والوں کا فعل ہے

و لك ان تجعل سے تیسرا جواب دیا کہ ملابست کا وہی معنی ہو کہ خود مسند غیر ماھولہ کے ملابس ہو لیکن ان سب مثالوں میں اسناد سبب کی طرف ہے مثلاً گذشتہ مثال میں ربحت کا اسناد تجارۃ کی طرف ہے۔ تو تجارۃ نفع کا سبب ہوتی ہے الکتاب الحکیم میں حکیم کا اسناد سبب کی طرف ہے کیونکہ اس میں اسلوب ہے تب تو وہ حکیم ہے اور اسی طرح الضلال البعید میں بعید کا اسناد سبب کی طرف ہے کیونکہ ضلال بعد کا سبب ہے اور العذاب الأليم میں الأليم کا اسناد سبب کی طرف ہے کیونکہ عذاب مؤلم ہونے کا سبب ہے

فان قیل کثیر ا ما یطلق المجاز العقلی سے اعتراض کر کے پھر اعتراض کا جواب دیگا اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے جو مجاز عقلی کی تعریف کی ہے یہ جامع نہیں ہے کئی چیزیں مجاز عقلی ہیں لیکن ان پر تعریف سچی نہیں آتی کیونکہ ماتن نے تو مجاز عقلی کی یہ تعریف کی ہے کہ فعل یا معنی فعل کا اسناد ہو تو اسناد کا معنی پہلے کیا تھا نسبت تامہ خبری تو جو مجاز نسبت اضافی یعنی مضاف مضاف الیہ کے درمیان ہوتا ہے اس پر بھی تعریف سچی نہیں آتی اور اسی طرح فعل متعدی کا جو اسناد ہوتا ہے مفعول کی طرف جسے نسبت ابتدائی کہا جاتا ہے جیسے ضربت زیدا میں ایک تو فعل کے درمیان نسبت تامہ ہے لیکن زید اور ضرب کے درمیان جو اسناد ہے یہ اسناد ایقاعی ہے تو یہاں بھی مجاز عقلی ہوتا ہے حالانکہ اسناد یعنی نسبت تامہ نہیں ہوتی رہی یہ بات کہ پہلے شارح نے مجاز عقلی کی مثالیں دی ہیں نسبت اضافی کی نہیں دیں جیسا کہ قرآن پاک میں شقاق بينهما ہے تو شقاق کا ماھولہ زوجین ہے اور بین غیر ماھولہ ہے تو یہاں نسبت اضافی میں مجاز عقلی ہے اسی طرح قرآن پاک میں ہے مکر الیل والنھار تو یہاں مکر کا ماھولہ الناس ہیں او رلیل ونہار غیر ماھولہ ہیں تو یہاں بھی نسبت اضافی میں مجاز عقلی ہے اسکے بعد

محاورے سے مثال دی جیسا کہ شاعر کا شعر ہے جسکا پہلا مصرعہ ہے یاسارق اللیل اہل الدار سے مثال دی کہ اے چوری کرنے والے رات کا خوف کر گھروالوں سے کہ وہ جاگ اٹھیں گے تو سارق کا ماھولہ سارق ہے اور لیل غیر ماھولہ ہے یہ بھی نسبت اضافی میں مجاز عقلی ہے اور اسی طرح انجبنی انبات الربیع میں بھی نسبت اضافی ہے کیونکہ انبات کا ماھولہ اللہ تعالیٰ ہے اور ربیع غیر ماھولہ ہے اسی طرح جری الانہار میں نسبت اضافی ہے اور مجاز عقلی ہے کیونکہ انہار جری کا غیر ماھولہ ہے اسکے بعد شارح نے اسکی مثال دی ہے کہ نسبت ایقاعی مجاز عقلی ہو جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولاتطیعوا امر المسرفین تو یہاں نسبت ایقاعی میں مجاز عقلی ہے کیونکہ لاتطیعوا کا ماھولہ مسرفین ہے اور امر المسرفین غیر ماھولہ ہے تو یہاں کہنا چاہیے تھا کہ ولاتطیعو المسرفین فی امرہم اسی طرح نومت اللیل اور اجریت النہر میں بھی نسبت ایقاعی میں مجاز عقلی ہے کیونکہ نومت کا ماھولہ رات نہیں ہے بلکہ رات غیر ماھولہ ہے کیونکہ رات کو سلایا نہیں جاتا بلکہ رات میں سویا جاتا ہے۔ اسی طرح اجربت کا ماھولہ انہار نہیں ہے کیونکہ نہر کو جاری نہیں کہا جاتا بلکہ اس میں پانی کو جاری کیا جاتا ہے بہرحال ان تمام مثالوں میں مجاز عقلی ہے لیکن اس پر تعریف سچی نہیں آتی کیونکہ یہاں اسناد (نسبت خبری تامہ) نہیں ہے۔

فالجواب ان المجاز العقلی سے شارح اس اعتراض کا جواب دیتا ہے یہاں یہ بتاتا ہے کہ اسکے بعد جو جواب ہے وہ کس قسم سے رکھتا ہے تو بتایا کہ ایک جواب کی قسم قول بالموجب ہے وہ یہ ہوتا ہے کہ معترض کی بات مان لی جائے کہ آپکی بات سوفی صد درست ہے لیکن مجھے فلاں عذر ہے جس کی وجہ سے ایسا کیا گیا ہے تو یہ جواب قول بالموجب ہے کہ معترض کی بات بالکل ٹھیک ہے لیکن مجاز عقلی جیسے اسناد میں ہوتا ہے اسی طرح نسبت اضافی

اورنسبت ایقاعی میں بھی ہوتا ہے لیکن ہم نے ایک عذر ہے تو

فالمذکور سے وہ عذر ذکر کریگا۔ باقی عبارت میں علامہ نے ذکر کیا ہے تو اس نے کہا کہ مجاز عقلی عام ہے اگرچہ وہ نسبت اسنادی میں ہو یا نسبت غیر اسنادی میں یعنی نسبت اضافی یا نسبت ایقاعی میں ہو (اس کا ایک عذر بعد میں فالمذکر والی عبارت سے پیش کرے گا پھر علامہ نے یہ ذکر کیا کہ مجاز عقلی سے عام مراد ہے نسبت اضافی میں ہو یا ایقاعی میں) کیونکہ جیسے غیر ماھو یعنی غیر ماھولہ کی طرف اسناد مجاز عقلی ہے اسی طرح فعل کا اس پر واقع کرنا جس پر واقع کرنے کا حق نہیں تھا یہ بھی مجاز ہوتا ہے کیونکہ ان دونوں صورتوں میں بھی اسناد اپنی اصل جگہ سے تجاوز کر گیا ہے۔

فالمذکورۃ فی الکتاب سے اب دو جواب دیتا ہے پہلا جواب یہ ہے کہ اعتراض تب ہوتا کہ اگر مطلق مجاز عقلی کی تعریف ہو کیونکہ پھر یہ نسبت اضافی میں بھی مجاز ہے اور نسبت ایقاعی میں بھی مجاز ہے۔ یہ معرف میں داخل ہونگے اسکے باوجود اگر تعریف ان پر سچی نہ آتی تو جامع نہ رہتی کیونکہ جامع ہونے کا یہی مطلب ہوتا ہے کہ معرف کا فرد ہو لیکن اس پر تعریف سچی نہ آئے لیکن ماقبل میں میں نے خاص مجاز عقلی کی تعریف کی گئی ہے یعنی مجاز عقلی فی الاسناد کی لہذا مجاز عقلی نسبت اضافی میں اور جو مجاز عقلی نسبت ایقاعی میں ہوتا ہے یہ معرف میں داخل نہیں ہے لہذا اگر تعریف سچی نہ آئے تو بہت اچھا ہے کیونکہ تعریف سچی آئے تو پھر تو تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہے گی دوسرا جواب

او لمطلقۃ سے دیا ہے وہ یہ کہ یا پھر یہ تعریف مطلق مجاز عقلی کی ہے اور مجاز عقلی کی تعریف میں اسناد سے عام مراد ہے کہ کلام کی دلالت اس پر صراحۃً ہو جیسا کہ عیشۃ راضیۃ

وغیرہ میں گذر گیا ہے یا کلام کی دلالت اس پر ضمناً ہو جیسے مذکور شدہ مثالیں ہیں یہاں اگرچہ صراحۃً اسناد نہیں ہے لیکن ضمناً اسناد ہے وہ اس طرح کہ پہلی مثال تھی شقاق بینھما تو یہ اصل میں شاق تھا اسی طرح دوسری مثال مکر اللیل و النہار تھی تو یہ اصل میں اللیل والنہار ماکر ان تھا اسی طرح

سارق اللیلۃ اصل میں اللیل مسروقۃ تھا اور ولاتطیعو امر المسرفین اصل میں الامر مطاع تھا لہذا یہاں اسناد ہے

و کذا فیما جعل الفاعل سے شارح معترض کو کہتا ہے کہ ایک اور جز کے ساتھ بھی اعتراض ہو سکتا ہے لیکن اے سائل وہ تجھے بھول گیا وہ یہ تھا کہ فاعل مجازی کو تمیز کیا گیا ہو تو وہ بھی بظاہر اسناد نہیں ہے تو اس صورۃ تعریف سچی نہیں آتی جیسا اللہ تعالیٰ نے فرمایا اولئک شر مکاناً اب یہاں مجاز عقلی ہے کیونکہ مکان شر کا ماھولہ نہیں ہے بلکہ ماھولہ اہل ہے اسی طرح اضل سبیلاً میں اضل کا ماھولہ سبیل نہیں اہل سبیل جب کہا کہ اسناد سے عام مراد ہے کہ اس پر کلام کی دلات صراحۃ ہو یا ضمنا تو ان دو مثالوں میں بھی کلام کی دلالت اسناد پر ہے اگرچہ صراحۃً نہیں بلکہ ضمناً دلالت ہے کیونکہ اصل میں کانھم نشر اور سبیلھم اضل تھا

لان التمیز فی الاصل فاعل یہ عبارت اسلئے بتائی کہ تمیز کے متعلق کئی مرتبہ بتایا ہے کہ یا فاعل ہے یا مفعول سے محول میں تمیز فاعل سے محول ہوتی ہے باقی اسے علامہ نے بحث نفیس اسلئے کہا کہ ایک تو سائل کے سوال کا جواب دیکر علامہ نے ماتن کی تعریف کو جامع بنادیا ہے اور پھر سائل کو بتا بھی دیا کہ ایک بات آپ سے رہ گئی تھی اسکے ساتھ بھی اعتراض ہو سکتا تھا اسکا جواب بھی آ گیا

و اعلم ان هذا المجاز قد یدل سے شارح نے بتایا کہ مجاز عقلی پر کبھی کلام کی دلالت صراحۃ ہوتی ہے اور کبھی کنایۃً صراحۃ پر یہ سب کچھ عیشۃ راضیۃ میں گزر چکا ہے صراحۃ کا معنی یہ ہے کہ وہاں عیشۃ کا اپنا معنی تھا اسی طرح راضیہ کا بھی اپنا معنی مراد تھا اور کبھی کنایۃً جیسے کلام کی دلالت ہوتی ہے اسکی مثال جیسا کہ سل الھموم یعنی غموں کو تسلی دے تو اب یہاں مجاز عقلی ہے کیونکہ تسلی غموں کو تو نہیں دی جاتی بلکہ غموں والے کو تسلی دی جاتی ہے تو یہاں مجاز پر دلالت کنایۃً ہے کیونکہ ہموم کو اس مغموم بندے کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے تو ذکر مشبہ کا اور مراد مشبہ بہ ہے باقی اس پر قرینہ بھی ہے کہ تسلی مضاف ہے مغموم کی طرف حالانکہ تسلی ھموم کو نہیں بلکہ ھموم والے کو دی جاتی ہے

فانهم و قس سے بتایا کہ اگر کہیں اور جگہ اگر یہ ظاہراً مجاز عقلی نہ بن سکے تو کنایہ وغیرہ کی طرف توجہ کرلینا اور مجاز عقلی کو اس پر بند نہ کرنا کہ جو سکاکی اور ماتن کی ظاہر کلام سے معلوم ہوتا ہے

و قولنا بتاؤل تو ماتن نے مجاز عقلی کی تعریف میں تاوّل کا لفظ بولا تھا تو اب یہاں سے ماتن نے تاول کی قید کا فائدہ ذکر کیا اور وہ یہ ہے کہ جاہل کا جو قول ہے انبت الربیع البقل اسے نکالا ہے کیونکہ اگر تاول کی قید نہ لگاتے صرف یہ تعریف کرتے کہ غیر ماھولہ کی طرف فعل کا اسناد ہو تو یہاں انبت الربیع البقل میں بھی انبات کی اسناد غیر ماھولہ کی طرف ہے تو اس پر مجاز کی تعریف سچی آئیگی حالانکہ یہ حقیقت عقلی ہے کیونکہ متکلم جاہل کے نزدیک ربیع انبات کا ماھولہ ہے تو جب تاول کی قید لگائی تو پھر سے جاہل کا قول مجاز سے نکل گیا کیونکہ تاول کا معنی تو یہ کیا تھا کہ اس پر متکلم قرینہ قائم کرے کہ یہ میرے نزدیک ماھولہ کی

طرف اسناد نہیں ہے تو جاہل جب انبت الربیع البقل کہے گا تو یہاں تاول نہیں ہوتا یعنی اس پر قرینہ نہیں ہوتا کہ یہ جاہل کے نزدیک غیر ماھولہ کی طرف اسناد ہے بلکہ الٹا اس پر جاہل ہونا قرینہ ہوتا ہے کہ یہ جاہل کے نزدیک ماھولہ کی طرف اسناد ہے کیونکہ جاہل کا تو یہ عقیدہ ہے کہ ربیع انبات کا ماھولہ ہے اسی طرح جاہل کہے کہ شفی الطبیب المریض تو یہ بھی تاول کی قید سے نکل جائیگا کیونکہ اگر تاول کی قید نہ لگائیں صرف یہ تعریف کریں کہ غیر ماھولہ کی طرف اسناد ہو تو یہاں بھی تو غیر ماھولہ کی طرف اسناد ہے تو اس پر مجاز عقلی کی تعریف سچی آ جائیگی حالانکہ جاہل کا قول شفی الطبیب المریض حقیقت ہے جب تاول کہا تو اب یہ جاہل کا قول شفی الطبیب المریض نکل گیا کیونکہ یہاں قرینہ نہیں پایا گیا جس سے معلوم ہو کہ یہ جاہل کے نزدیک غیر ماھولہ کی طرف اسناد ہے کیونکہ یہ تو جاہل کے نزدیک ماھولہ کی طرف اسناد ہے

و نحو ذالك سے شارح نے بتایا کہ اور جن صورتوں میں ماھولہ کی طرف اسناد اعتقاد کے لحاظ سے ہو لیکن واقع کے مطابق نہ ہو یہ سب صورتیں ہوتیں تو حقیقت ہیں لیکن اگر مجاز کی تعریف میں تاول کی قید نہ لگائیں تو اس پر مجاز عقلی کی تعریف سچی آ جائے گی تو جب تاول کی قید لگائی تو اس وجہ سے مجاز عقلی کی تعریف سے نکل جائیں گے

و یخرج ایضاً سے شارح نے بعد میں اعتراض کیا اس سے پہلے ایک بات ذکر کرنا چاہتا ہے وہ یہ ہے کہ تاول کی قید کی وجہ سے جاہل کے اقوال نکل گئے اسی طرح اقوال کا ذبہ بھی نکل گئے کیونکہ اقوال کا ذبہ ہوتے تو حقیقت ہیں کیونکہ ظاہراً تو یہی سمجھا جاتا ہے کہ یہ متکلم کے نزدیک ماھولہ ہے لیکن اگر ہم تاول کی قید نہ لگائیں تو پھر اس پر مجاز عقلی کی تعریف سچی آ جائیگی کیونکہ اقوال کا ذبہ میں بھی تو اسناد غیر ماھولہ کی طرف ہوتا ہے لیکن تاول کی قید

سے اقوال کا ذبہ نکل گے کیونکہ جھوٹا آدمی کبھی اپنے جھوٹ پر قرینہ پیش نہیں کرتا ہے۔

فان قلت سے شارح ماتن پر اعتراض کر کے پھر جواب دیگا پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ اس کتاب میں ماتن کی یہ عادت نہیں کہ وہ قید و بند کے فائدے بیان کرے پھر یہاں ماتن کو تاول کی قید کا ذکر کرنا تھا تو پورا فائدہ ذکر کرنا چاہیے تھا اس نے تھوڑا فائدہ کیوں ذکر کیا کیونکہ جیسے تاول کی قید سے جاہل کے اقوال نکلے ہیں اسی طرح اقوال کا ذبہ بھی نکل جاتے ہیں ماتن نے صرف اقوال جاہل کو نکالا اور اقوال کاذبہ کو نہیں نکالا اسکی کیا وجہ ہے

قلت سے شارح اس اعتراض کا جواب دیتا ہے لیکن جواب بعد میں دیگا پہلے یہاں سے جواب کی تمہید ذکر کرتا ہے وہ یہ ہے کہ صاحب مفتاح نے جو مجاز عقلی کی تعریف کی تھی کہ مجاز عقلی اس کلام کو کہتے ہیں کہ متکلم کے نزدیک کلام سے جو حکم ہوتا ہے تو وہ کلام اس کے خلاف فائدہ دے باقی فائدہ جو دے تو تاول کے ساتھ ہو اور جو خلاف کا فائدہ دے تو وہ وضع کے واسطے سے نہ ہو بلکہ عقل کیواسطے سے خلاف کا فائدہ دے کیونکہ یہ مجاز عقلی ہے یہ فائدہ بھی عقل کے واسطے سے دیگا اسکے بعد صاحب مفتاح نے پھر قید کے فائدے بیان کیئے تو اس نے کہا کہ میں نے مجاز عقلی کی تعریف میں خلاف ما عند المتکلم کہا اور خلاف ما عند العقل کیوں نہ کہا تو بتایا کہ ما عند المتکلم اسلیئے کہا کہ اگر میں ما خلاف عند العقل کہتا تو پھر مجاز عقلی کی تعریف نہ مانع رہتی اور نہ جامع مانع تو اسلیئے نہ رہتی کہ جاہل کا جو قول ہے انبت الربیع البقل یہ ہے تو حقیقت عقلی لیکن اس پر مجاز عقلی کی تعریف سچی آ جائیگی کیونکہ یہ انبت الربیع العقل یہ خلاف عند البقل ہے کیونکہ عقل سے کوئی پوچھے تو اسکا جواب یہ ہو گا کہ انبات کا ماھولہ ربیع نہیں ہے اور جامع اس طرح نہیں ہے۔ کیونکہ کسا الخلیفۃ الکعبۃ یہ ہے تو مجاز

عقلی کیونکہ خود خلیفہ کعبہ کو غلاف نہیں پہناتا بلکہ اسکے خادمین پہناتے ہیں لیکن اس پر مجاز عقلی کی تعریف سچی نہیں آتی۔ کسا الخلیفۃ الکعبۃ یہ خلاف ما عند العقل نہیں ہے کیونکہ عقل تو جائز رکھتی ہے کہ خود خلیفہ نے غلاف چڑھایا ہوتو پھر مجاز عقلی کی تعریف جامع بھی نہ ہوتی یہ تو ہے کہ اگر خلاف ماعند العقل کہتا مجاز عقلی کی تعریف نہ جامع رہتی اور نہ مانع اب دیکھنا یہ ہے کہ جب کسی نے خلاف ما عند المتکلم کہا تو پھر مجاز عقلی کی تعریف مانع بھی ہوگی اور جامع بھی ہوگی مانع تو اس طرح ہوگی کہ جاہل کا جو قول ہے انبت الربیع البقل یہ خلاف ماعند المتکلم نہیں ہے کیونکہ متکلم کے اعتقاد کے تو یہ موافق ہے تو پھر یہ تعریف جاہل کے قول پر سچی نہیں آتی تو پھر یہ مانع ہوگی اور جامع اسطرح ہوگئی کہ کسا الخلیفۃ الکعبۃ بھی خلاف ماعند المتکلم ہے کیونکہ جوشخص کساء الخلیفۃ الکعبۃ کہتا ہے تو اسکا یہ اعتقاد ہوتا ہے کہ خود خلیفہ نے نہیں چڑھایا ہوگا بلکہ اس کے خادموں نے پہنایا ہو

و انما قلت بضرب یہاں تک صاحب مفتاح نے خلاف ماعند المتکلم کی قید کا فائدہ ذکر کیا ہے اب یہاں سے دوبارہ صاحب مفتاح نے تاول کی قید کا فائدہ ذکر کیا اسکی وجہ سے سب اقوال کاذبہ نکل گئے ہیں کیونکہ تاول کا معنی ہے متکلم اس پر قرینہ پیش کرے کہ میرے نزدیک یہ اسناد غیر ماھولہ کی طرف ہے اور جھوٹا آدمی اپنے جھوٹ پر کوئی قرینہ پیش نہیں کرتا۔

و اعترض علیه المصف سے شارح نے بتایا کہ ماتن نے ایضاح میں صاحب مفتاح پر دو اعتراض کردیئے ہیں وہ اس طرح کہ صاحب مفتاح نے تو کہا ہے کہ اگر خلاف ماعند العقل کہتے تو پھر مجاز عقلی کی تعریف نہ جامع ہوتی اور نہ مانع ماتن نے کہا ہے کہ اگر خلاف

ماعند العقل کہتا تو پھر مجاز عقلی کی تعریف جامع بھی ہوتی اور مانع بھی ہوتی مانع اسطرح ہوتی کہ ٹھیک ہے جاہل کا قول ہے انبت الربیع البقل یہ خلاف ماعند العقل ہے۔ لہذا یہاں سے اقوال جاہل نہیں نکلیں گے لیکن بعد میں تاول کی قید سے تو اقوال جاہل نکل جائیں گے تو پھر مانع ہوگئی اور جامع اس طرح ہوگئی کہ کسا الخلیفۃ الکعبۃ یہ خلاف ماعند العقل ہے کیونکہ ماعند العقل کے دو مطلب ہیں ایک مطلب یہ ہے کہ عقل جسکا تصور کرتا ہو اگرچہ وہ محال ہی کیوں نہ ہو کیونکہ عقل محال کو بھی تصور کر سکتا ہے اور دوسرا مطلب ماعند العقل کا ہے کہ جو مافی نفس الامر ہو تو اگر ماعند العقل کا یہ مطلب ہوتا کہ عقل جسکا تصور کر سکے تو پھر اس معنی کے لحاظ سے تو کسا الخلیفۃ الکعبۃ خلاف ماعند العقل تو نہیں ہے کیونکہ عقل تصور کر سکتی ہے کہ خود خلیفہ نے غلاف چڑھایا ہو لیکن یہاں ماعند العقل کا معنی مافی نفس الامر مراد ہے تو خلاف ماعند العقل کا معنی ہوگا خلاف مافی نفس الامر تو کسا الخلیفۃ الکعبۃ یہ نفس الامر کے تو خلاف ہے کیونکہ نفس الامر میں تو خود خلیفہ نہیں چڑھاتا بلکہ اسکے خادمین چڑھاتے ہیں تو پھر اس پر تعریف سچی آگئی تو تعریف جامع بھی ہوگی

فاشار ھھنا سے شارح نے ان دو اعتراضوں کے جوابات دیئے پہلا اعتراض یہ تھا کہ ماتن کی جب عادت نہیں ہے تو پھر قید کا فائدہ کیوں ذکر کیا ہے اسکا جواب دیا کہ قید کا فائدہ ماتن نے کسی کو رد کرنے کیلئے ذکر کیا ہے کیونکہ کسی نے تاول کی قید سے صرف اقوال کا ذبہ کو نکالا تھا اور قول جاہل کو تاول سے نہیں نکالا حالانکہ دونوں تاول سے نکلتے ہیں اسلئے ماتن نے رد کر دیا کہ اقوال جاہل کو بھی تاول سے نکالنا چاہیے تھا اور دوسرا اعتراض یہ تھا کہ پورا فائدہ کیوں ذکر نہ کیا گیا تو اسکا جواب یہ ہے کہ جب مقصود رد کرنا تھا تو وہ جتنے سے رد

ہوسکتا تھا اتنا ذکر کر دیا یعنی اقوال جاہل کو نکالتا باقی اقوال کاذبہ کو نکالنے کیلیے سکا کی کا رد نہیں کیا کیونکہ وہ سکا کی اور ماتن دونوں کے نزدیک تاول کی قید سے نکلیں گے اسلئے ماتن نے قول جاہل کو نکالا اور اقوال کاذبہ کو نہیں نکالا باقی یہاں اور دو اعتراض ہیں انکے جواب کی طرف بھی

فلا یبطل طردا والی سے اشارہ کر دیا پہلا اعتراض یہ تھا کہ مجاز عقلی کی تعریف تو صاحب مفتاح نے کی تھی اور اس نے بیان کیا تھا کہ میں نے خلاف ماعندالمتکلم کہا اور خلاف ماعندالعقل نہیں کہا ماتن کو کیا شوق ہوا کہ صاحب مفتاح پر اعتراض کر دیا۔ اگر خلاف ماعندالعقل کہتا پھر بھی تعریف جامع مانع رہتی۔ اور دوسرا اعتراض یہ تھا کہ ماتن کہا کہ اقوال جاہل تاول سے نکالنے چاہیے حالانکہ صاحب مفتاح کی تعریف میں تو پہلے خلاف ماعندالمتکلم سے قول جاہل نکل گیا تو پھر وہ قول جاہل کو تاول کی قید سے کیوں نکالے گا۔ پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ماتن نے مجاز عقلی کی تعریف میں غیر ماھولہ کہا تھا تو پھر غیر ماھولہ اور خلاف ماعندالعقل کا ایک مطلب تھا پھر جو اعتراض خلاف ماعندالعقل پر تھے وہ سارے کے سارے ماتن کی تعریف پر ہو گئے اس لئے ماتن نے ان کے جواب دیئے ہیں کہ غیر ماھولہ کہیں تو پھر بھی تعریف مانع بھی ہے اور جامع بھی کیونکہ قول جاہل یہ اگرچہ غیر ماھولہ کی طرف اسناد ہے لیکن اسکے بعد تاول کی قید سے نکل جائیگا تو مانع ہو جائے گی اور کسا الخلیفۃ الکعبۃ یہ غیر ماھولہ ہے کیونکہ غیر ماھولہ کا معنی خلاف مافی نفس الامر ہے اور دوسرا جواب یہ ہے کہ ماتن صرف سکا کی کو یہ بتانا چاہتا ہے کہ اسے خلاف ماعند العقل کہنا چاہیے تھا کیونکہ خلاف ماعند العقل سے قول جاہل کا اگر نہیں نکلتا لیکن بعد میں آنے والی قید تاول سے نکل

جائے گا۔یہی وجہ ہے کہ ماتن نے اقوال جاہل کو اسی قید سے نکالا ہے۔

و لقائل ان یقول الخ پہلے صاحب مفتاح نے کہا تھا اگر میں خلاف ما عند المتکلم کی جگہ پر خلاف ما عند العقل کہتا تو مجاز عقلی کی تعریف نہ جامع ہوتی اور نہ مانع۔ پھر ماتن نے ایضاح میں سکاکی پر اعتراضات کیے تھے کہ وہ اگر خلاف ما عند العقل کہتا پھر مجاز عقلی کی تعریف جامع بھی ہوتی اور مانع بھی۔ مانع اسطرح ہوتی کہ یہ درست ہے کہ جاہل کا قول انبت الربیع البقل خلاف ما عند العقل ہونے کی وجہ سے اس قید سے نہیں نکلے گا۔ تین بعد میں آنے والی قید یعنی تاول سے نکل جائے گا اور تعریف جامع اسطرح ہے کہ کسا الخلیفہ الکعبہ یہ بھی خلاف ما عند العقل ہے۔ اس سبب کے ساتھ کہ ما عند العقل کے معنی کے بارے میں کہا کہ وہ ما فی نفس الامر ہے۔ نتیجہ یہ نکلا خلاف ما عند العقل کا معنی اور خلاف ما فی نفس الامر کا معنی ایک ہو گیا اور کسا الخلیفہ الکعبہ نفس الامر کے خلاف تو ہی ہے کیونکہ نفس الامر میں خلیفہ نہیں پہناتا۔ یہاں سے کسی نے ماتن کے دوسرے اعتراض کا جواب دیا تھا شارح اسے نقل کرتا ہے۔ ماتن نے دوسرا اعتراض صاحب مفتاح پر یہ کیا تھا کہ ما عند العقل ما فی نفس الامر ہے۔ پھر اسکے بعد کہا کہ کسا الخلیفہ الکعبہ بھی خلاف ما فی نفس الامر ہے تو یہ کہتا ہے کہ ما عند العقل کا معنی نفس الامر نہیں کر سکتے کیونکہ ما عند العقل عام ہے اس کا معنی ہے کہ عقل جس کا تصور کرے اور نفس الامر خاص ہے اور عام کی خاص پر کوئی ضروری نہیں ہے کہ دلالت ہے نہ مطابقی نہ تضمنی نہ التزامی

مثلاً حیوان عام انسان خاص ہے تو حیوان کی دلالت نہ تو انسان پر ہے کیونکہ انسان حیوان کا تمام ما وضع لہ نہیں ہے اور نہ حیوان کی دلالت انسان پر تضمنی ہے کیونکہ انسان حیوان

کے معنی موضوع لہ کی جزئی ہے نہیں اور نہ حیوان کی دلالت انسان پر التزامی ہے کیونکہ انسان حیوان کا کوئی لازم بھی نہیں لہذا ما عند العقل بول کر ما فی نفس الامر مراد نہیں ہے اسکے لئے عام معنی مراد ہو گا یعنی جسکا عقل تصور کرتی ہو تو اب کسا الخلیفۃ الکعبۃ پر خلاف ماعند العقل نہیں ہے کیونکہ عقل اسکا تصور کرسکتا ہے خود خلیفہ نے غلاف پہنا دیا ہو تو پھر اس پر مجاز عقلی کی تعریف سچی نہ آئی کی حالانکہ کسا الخلیفۃ الکعبۃ یہ ہے تو مجاز عقلی تو پھر تعریف جامع نہ ہوئی تو اب ماتن کے دوسرے اعتراض کا جواب آ گیا باقی درمیان میں

لامکان تصور الکواذب سے شارح نے اس پر دلیل دی کہ ماعند العقل تو ہوتا ہے لیکن نفس الامر میں تو ایسا نہیں ہوتا

و حینئذ یندفع الاعتراض سے شارح نے بتایا کہ جب ماتن کے دوسرے اعتراض کا جواب آ گیا تو پھر پہلے اعتراض کا بھی جواب آ گیا (ایضا کا مطلب یہ ہے کہ جیسے دوسرے اعتراض کا جواب دیا گیا باقی دوسرے اعتراض کے متعلق نہیں کہا کہ اسکا جواب آ گیا کیونکہ اصل مقصود تو ولقائل کے اعتراض کا جواب دینا ہے تو اسکا جواب تو آ ہی گیا ہے اسلئے ذکر نہیں کیا) وہ اسطرح کہ دوسرے اعتراض کا جواب تو اسطرح آ گیا ماعند العقل سے مراد اسکا عام معنی ہے کہ عقل جسکا تصور کرے لہذا کسا الخلیفۃ الکعبۃ داخل نہیں ہوا تو پھر اس پر مجاز عقلی کی تعریف سچی نہ آئی لہذا تعریف جامع نہ رہی تو پھر الفاظ میں تبدل کرنا چاہیے اور خلاف ما عند العقل کی جگہ کوئی اور لفظ بولا جائے تو ہم نے کہا خلاف ماعند المتکلم تو اب

کسا الخلیفۃ الکعبۃ یہ خلاف ما عند المتکلم ہے کیونکہ متکلم کا خیال تو واضح ہے کہ خود خلیفہ نہیں چڑھاتا بلکہ اسکے خادم پہناتے ہیں لہذا تعریف جامع ہو گئی باقی جب

خلاف ماعند المتکلم کہا تو اب جاہل کا قول وہاں سے نکل گیا کیونکہ وہ تو خلاف ماعندالمتکلم نہیں ہوتا پھر تاول سے کیوں نکالیں گے تو اب ماتن کے دوسرے اعتراض کا بھی رد ہوگیا ہے

اذ لا امتناع سے شارح نے ایک اور اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہوگیا کہ جب تم نے خلاف ماعند المتکلم سے جاہل کا قول نکال دیا تو پھر تاول کی قید تو مستدرک ہوئی اور اس وجہ سے تکرار لازم آگیا یہ صاحب مفتاح پراعتراض ہے باقی ماتن پر بھی اعتراض ہے کہ ماتن تو کہتا ہے کہ تاول کی قید سے جاہل کا قول نکلے گا جاہل کا قول تو تاول سے نہ نکلا بلکہ خلا ف ماعند المتکلم سے نکل گیا تو اسکا جواب دیا کہ تاول کی قید بے فائدہ تب ہوتی کہ تاول کی قید لگانے سے مقصد ہی جاہل کے قول کو نکالنا ہوتا حالانکہ یہاں پر ایسانہیں ہے کیونکہ یہاں دو قیدیں ہیں ایک ایک انکا خاص فائدہ ہے اور ایک فائدہ دونوں میں مشترک ہے وہ اسطرح کہ پہلی قید خلاف ماعند المتکلم ہے اسکا خاص فائدہ یہ ہے کہ یہ کسالخلیفۃ الکعبۃ کو شامل ہے اس طرح تعریف جامع ہوگئی اور دوسری قید بضرب من التاول ہے تو اسکا خاص فائدہ یہ ہے کہ اس سے جاہل کے اقوال کا ذبہ نکل گئے اور ایک فائدہ دونوں قیدوں کے درمیان مشترک ہے وہ یہ ہے کہ قول جاہل دونوں قیدوں سے نکل گیا لیکن خلاف ماعند المتکلم والی قید چونکہ ذکر میں مقدم ہے اسلئے کسی نے قول جاہل کو اس سے نکالا ہے اور تاول کی قید سے نہیں نکالا باقی یہاں تکرار نہیں ہے کیونکہ تکرار تب ہوتا کہ بضرب من التاول والی جو قید ہے اسکا کوئی خاص فائدہ نہ ہوتا صرف جاہل کے قول کو نکالنا مقصود ہوتا

و علی هذا کان الانسب الخ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا کہ اعتراض

یہ ہو گیا کہ سکاکی کی طرف سے جو توجیہ کی گئی ہے کہ ما عند العقل سے نفس الامر مراد نہیں لے سکتے تعریف کو جامع .اور مانع بنانے کیلئے عبارت کو بولنا پڑے گا تاکہ تعریف جامع اور مانع ہو جائے نیز کہا کہ دونوں قیدوں سے نکل سکتا تھا لیکن پہلی قید سے نکالنا اولی سمجھا

علی ھذا میں ہذا کا اشارہ پہلی تقریر کی طرف ہے یہ توجیہ کسی عبارت سے مطابقت نہیں رکھتی کیونکہ سکاکی نے یہ نہیں کہا کہ میں نے مجاز عقلی کی تعریف میں خلاف ما عند المتکلم کی جگہ خلاف ماعند العقل اسلئے نہیں کہا تاکہ تعریف مانع ہو جائے اس سے معلوم ہوتا ہے چلا کہ اگر خلاف ماعند العقل کہتا تو تعریف مانع نہ ہوتی حالانکہ پھر بھی مانع ہوتی کیونکہ جاھل کا قول اگر چہ خلاف ماعند العقل سے تو نہیں نکلتا لیکن بعد میں تاول کی قید سے نکل جائیگا اسکا علامہ نے جواب دیا کہ یہاں یہ ٹھیک ہے کہ کسی نے لفظی غلطی کی ہے اسے یہ نہیں کہنا چاہیے تھا کہ میں نے خلاف ماعند العقل اسلئے نہیں کہا کہ تعریف مانع ہو جائے کہنا یہ چاہیے تھا تاکہ جاہل کا قول انبت الربیع البقل نکل جائے تو اب ٹھیک ہوتا کیونکہ جاہل کا قول تو نکلتا ہی ہے لیکن یہ محض لفظی غلطی ہے ہے اور جب مطلب واضح ہو جائے تو لفظی اعتراض کی گنجائش باقی نہیں رہتی کیونکہ اگر چہ لفظی اعتراض کیا جا سکتا ہے لیکن جواب میں کہا جائے گا کہ میں اور لفظ لاتا ہوں اب تم اعتراض کرو

فان قلت ماذکرت من تقریر کلام المصنف تو ماقبل کا خلاصہ یہ ہے کہ صاحب مفتاح پر ماتن نے جو اعتراض کئے تھے اسکا یہاں تک شارح نے جواب دیا اور صاحب مفتاح کی تائید کی اب یہاں سے علامہ ماتن پراعتراض کرتے ہیں اور پھر انکے جواب دیکر ماتن کی تائید کریگا وہ اسطرح کہ ماقبل میں بتایا تھا کہ ماتن کے نزدیک غیر ماھولہ اور

خلاف ماعند العقل کا ایک مطلب ہے تو اب علامہ کہتے ہیں کہ پھر خلاصہ یہ ہے کہ غیر ماھولہ کا معنی خلاف عند العقل ہوگا اور عند العقل کا ماتن کے نزدیک معنی نفس الامر تھا تو پھر غیر ماھولہ کا معنی ماتن کے نزدیک غیر ماھولہ فی نفس الامر ہوگا جب یہ معنی ہوگا تو اب ماتن پراعتراض ہوجائیگا وہ اسطرح کہ ایک جاہل کہتا ہے کہ انبت اللہ البقل تو اگر مخاطب اسکے حال کو جانتا ہے پھر تو یہ حقیقت ہوگی لیکن مخاطب کو خبث باطن کا نہ علم ہو کہ یہ تو جاہل ہے تو پھر یہ انبت اللہ البقل حقیقت نہیں ہوگی بلکہ مجاز ہوگا کیونکہ کہ جو مخاطب کو اسکے جاہل ہونے کا علم ہے تو یہ قرینہ ہوگا اس پر کہ اسکے نزدیک انبت اللہ البقل ماھولہ نہیں ہے بلکہ غیر ماھولہ ہے اسی طرح ایک معتزلی ہے (معتزلی اسے کہتے ہیں کہ جو اللہ کو بھی خالق مانتا ہو اور بندے کو بھی اپنے افعال کا خالق مانتا ہو) اگر وہ کہتا ہے کہ خلق اللہ الافعال کلھا اگر مخاطب کو اس کے معتزلی ہونے کا علم نہ ہوتو پھر یہ حقیقت ہوگی کیونکہ ظاہراً ہم یہی سمجھیں گے کہ ماھولہ کی طرف اسناد ہے لیکن اگر مخاطب کو اس کے معتزلی ہونے کا علم ہے تو پھر یہ مجاز ہوگا کیونکہ مخاطب کو اسکے معتزلی ہونے کا علم ہے یہ قرینہ ہے اس پر کہ انبت اللہ البقل اسکے نزدیک ماھولہ نہیں ہے بلکہ غیر ماھولہ ہے اعتراض یہ ہے کہ یہ دونوں مثالیں مجاز عقلی کی ہیں لیکن مجاز عقلی کی تعریف اس پر سچی نہیں آتی کیونکہ ان دونوں مثالوں میں اسناد جسکی طرف ہے وہ غیر ماھولہ فی نفس الامر نہیں بلکہ نفس الامر میں تو وہ ماھولہ ہے تو پھر مجاز عقلی کی تعریف جامع نہ ہوئی اسی طرح معتزلی کے معتزلی ہونے کا علم نہیں ہے وہ کہے کہ اضل اللہ تو اب یہ پہلی دو مثالوں کی طرح مجاز عقلی ہے کیونکہ معتزلی کے عقیدے کے مطابق اللہ تعالیٰ ان کو گمراہ نہیں کرتا بلکہ وہ کافر ہیں اور اپنے افعال سے گمراہ ہوگئے اور اللہ صرف سبب ہے جیسا کہ پہلی دو

مثالوں میں معتزلی کے خیال میں سبب کی طرف اسناد ہے

و بالجملة ان اراد یہاں سے تفصیلاً اعتراض کیا ہے اسلئے کہ کوئی شخص یہ اعتراض کر سکتا تھا کہ تمہارے اعتراض کی مراد تو اس پر ہے کہ ماتن نے غیر ماھولہ سے فی نفس الامر مراد لیا ہے رہی یہ بات کہ پہلے جو ماتن نے کہا غیر ماھولہ اور عند العقل کا معنی ایک ہے اور عند العقل کا معنی فی نفس الامر ہے تو وہ صرف صاحب مفتاح کے رد کرنے کیلئے کہا تھا اسکا پھر جواب دیا کہ غیر ماھولہ میں جتنے بھی احتمال ہیں ہم سب احتمال ذکر کرتے تو کوئی بھی ان میں سے نہیں بن سکتا تو ہر صورۃ میں ماتن پر اعتراض ہے وہ اس طرح کہ ماتن نے مجاز عقلی کی تعریف میں غیر ماھولہ کہا تو یا غیر ماھولہ فی نفس الامر مراد ہوگا اور یا غیر ماھولہ عند المتکلم فی الظاہر مراد ہوگا باقی درمیان میں

بقرینۃ ذکرہ سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ تھا کہ غیر ماھولہ سے فی نفس الامر تو مراد لے سکتے ہیں کیونکہ غیر ماھولہ اور خلاف عند العقل کا ایک معنی ہے اور عند العقل کا معنی نفس الامر ہے لیکن غیر ماھولہ کا معنی عند المتکلم فی الظاہر کیسے کر سکتے ہیں اسکا شارح نے جواب دیا کہ غیر ماھولہ سے عند المتکلم فی الظاہر مراد لے سکتے ہیں کیونکہ حقیقت میں ماھولہ عند المتکلم مراد لے سکتے ہیں کیونکہ حقیقت میں ماھولہ عند المتکلم فی الظاہر تھا اور مجاز حقیقت کا مقابل ہے تو یہاں بھی اعتبار ہوگا کہ غیر ماھولہ عند المتکلم فی الظاہر) اگر غیر ماھولہ فی نفس الامر مراد ہو تو پھر جو دو مثالیں دی ہیں جاہل او رمعتزلی کے قول کی انبت اللہ البقل اور خلق اللہ الافعال کا اس پر تعریف سچی نہیں آتی کیونکہ یہ غیر ماھولہ نفس الامر نہیں بلکہ یہاں جس کی طرف اسناد ہے وہ نفس الامر میں ماھولہ ہے اور اگر غیر ماھولہ سے عند المتکلم فی

الظاہر مراد ہو تو پھر تعرف جامع ہوگی اور ان دو مثالوں پر تعریف سچی آجائیگی کیونکہ جاہل اور معتزلی جب انبت اللہ البقل اور خلق اللہ الافعال کلھا کہے ہم ظاہراً ظاہراً یہی سمجھا جائے گا کہ یہ انکے نزدیک غیر ماھولہ ہے کیونکہ پھر انکے جاہل ہونے اور معتزلی ہونے کا علم ہے اب یہاں تاول کی قید بے فائدہ ہو جائیگی وہ اسطرح کہ جاہل کا قول انبت الربیع البقل اور اقوال کا ذبہ یہ عند المتکلم فی الظاہر کی قید سے نکل جائیں گے کیونکہ انبت الربیع البقل اور اقوال کا ذبہ میں جس کی طرف اسناد ہوتا ہے تو وہ غیر ماھولہ عند المتکلم فی الظاہر نہیں ہے بلکہ ماھو عند المتکلم فی الظاہر ہوتا ہے (جہاں قول جاہل کے ساتھ اقوال کاذبہ کرے وہاں جاہل کے قول انبت الربیع البقل سے حقیقت مراد ہوگی کیونکہ یہاں جاہل کے قول اور معتزلی کے قول میں کبھی حقیقت اور کبھی مجاز مراد ہونگے) تو اب تاول کی قید با فائدہ ہو جائیگی خلاصہ اعتراض یہ ہے کہ مجاز عقلی کی تعریف یا تو جامع نہیں ہے یا اس میں استدراک ہے باقی یہاں پر ایک جامع خارجی اعتراض اور وہم ہے اسکا جواب دیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ پہلے جہاں علامہ ماتن کے اعتراض کے جواب دے رہا تھا وہاں بھی علامہ نے کہا تھا کہ جاہل کا قول خلاف عند المتکلم فی الظاہر کی قید بھی نہیں ہے اور یہاں بھی تو اسی طرح ہے کہ غیر ماھولة عندالمتکلم فی الظاہر تو جواب یہ ہے کہ پہلے علامہ نے تاول کی قید کا ایک خاص فائدہ ذکر کیا تھا کہ اس سے اقوال کا ذبہ کو نکالنا تھا اسلئے وہاں تو مستدرک نہیں لیکن یہاں تو غیر ماھولہ عند المتکم فی الظاہر سے قول جاہل نکلتا ہے اور تاول کی قید سے بھی تو یہاں پر علامہ کیوں تاول کی قید کو بے فائدہ بنا رہا ہے تو اسکا جواب یہ ہے کہ علامہ نے تاول کی قید کا ایک خاص فائدہ ذکر کیا کہ اس سے اقوال کازبہ کو نکالنا تھا اسلئے وہان تو مستدرک نہیں ہے لیکن یہاں تو غیر ماھولہ

عند المتکلم فی الظاہر سے قول جاہل اور اقوال کاذبہ دونوں نکل جائیں گے اور قید تاول کا کوئی خاص فائدہ نہیں تو پھر تاول کی قید تو بے فائدہ ہی ہوگی

قلت اراد بالا سناد الی غیر ماھولہ سے شارح نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے تمہارا اعتراض تھا کہ ہم ایک ایک لیتے یعنی غیر ماھولہ فی النفس الامر لیتے یا غیر ماھولہ عند المتکلم فی الظاہر لیتے لیکن ہم تو غیر ماھولہ سے عام مراد لیتے ہیں تو غیر ماھولہ کی ساری تین صورتیں بنتی ہیں کہ غیر ماھولہ فی نفس الامر یا غیر ماھولہ عند المتکلم فی الحقیقۃ ہو یا غیر ماھولہ عند المتکلم فی الظاہر ہو تو اب مجاز کی عقلی تعریف جامع بھی ہو جائیگی اور قید کا فائدہ ہوگا یعنی قید بے فائدہ نہ ہوگی وہ اسطرح کہ جب ہم نے کہا کہ غیر ماھولہ فی نفس الامر ہو تو اب جاہل کا جو قول ہے انبت الربیع البقل اور اقوال کاذبہ داخل ہو جائیں گے کیونکہ یہاں جس کی طرف اسناد ہے وہ بھی غیر ماھولہ فی نفس الامر ہوتا ہے اور اسی طرح ایک معتزلی ہے جس کے معتزلی ہونے کا ہم کو علم نہیں ہے وہ کہے کہ خلق اللہ الافعال کلھا تو یہ بھی حقیقت ہوگی کیونکہ ظاہرا تو ہم یہی سمجھیں گے کہ یہ اسکے نزدیک ماھولہ کی طرف اسناد ہے لیکن یہ بھی مجاز عقلی کی تعریف میں داخل ہو جائیگا کیونکہ یہاں جس کی طرف اسناد ہے وہ غیر ماھولہ عند المتکلم فی الحقیقۃ ہے کیونکہ اسکے نزدیک ماھولہ کی طرف اسناد ہے لیکن یہ بھی مجاز عقلی کی تعریف میں داخل ہوجائیگا کیونکہ یہاں جسکی طرف اسناد ہے وہ غیر ماھولہ عند المتکلم فی التحقیقہ ہے کیونکہ اسکے دل میں تو ہے کہ اللہ تعالیٰ غیر ماھولہ ہے تو یہ ساری حقیقتیں داخل ہوگئی اور پھر تاول کی قید سے یہ سب نکل جائیگا کیونکہ جاہل کا قول انبت الربیع البقل اور اقوال کاذبہ اور معتزلی کا قول خلق اللہ الافعال کلھا یہاں قرینہ نہیں ہے کہ یہاں غیر ماھولہ مراد ہے تو اب

تاول کی قید بے فائدہ نہ ہوئی بلکہ اسکا فائدہ ہے اور تعریف جامع مانع بھی ہوگی مانع تو واضح ہے کہ حقیقت نکل گئی لیکن جامع ہونا ابھی واضح نہیں ہے اسلئے

فیخرج عنه ما لا تاول سے پھر علامہ دوبارہ تقریر کرتا ہے کہ پھر تاول کی قید سے کون کون نکلے گا اور کون کون داخل ہوگیا تو کہتا ہے کہ جب ہم نے تاول کی قید لگائی تو وہ سب نکل گئے جہاں تاول نہیں ہے وہ تین ہیں جو ہم نے ذکر کئے ہیں جاہل کا قول انبت الربیع البقل معتزلی کا قول خلق اللہ الافعال کلھا کا غیر معلوم الحال کا قول اور راقوال کاذبہ یہاں تاول نہیں باقی جاہل اور معتزلی معلوم الحالین کے جو قول ہیں انبت اللہ البقل اور خلق اللہ الافعال کلھا داخل ہو جائیں گے کیونکہ یہاں جسکی طرف اسناد وہ غیر ماھولہ عند المتکلم فی الحقیقہ بھی ہے اور فی الظاہر بھی غیر اور اسیطرح ایک اور جاہل ہے جسکے جاہل ہونے کا ہمیں علم ہے وہ اپنے آپکو موحد ظاہر کرتا ہے جب وہ کہے کہ انبت الربیع البقل تو یہ بھی مجاز میں داخل ہے کیونکہ یہاں جسکی طرف اسناد ہے وہ غیر ماھولہ فی نفس الامر ہے اور اسی طرح ایک موحد جہالت میں پھنس جائے اور اپنے آپکو جاہل ظاہر کرے کہ انبت اللہ البقل کہے تو یہ بھی مجاز عقلی میں داخل ہے کیونکہ یہاں جسکی طرف اسناد ہے وہ غیر ماھولہ عند المتکلم فی الظاہر ہے اور سبب کی طرف اسناد ہے اسکے ظاہر ہونے کا یہ عقیدہ نہیں رکھتا وہ ظاہر یہ کر رہا ہے کہ میں اللہ کو ماھولہ نہیں سمجھتا

لا یقال العام لا یتحقق الا فی ضمن الخاص سے تو پہلے بالجملہ سے اعتراض یہ تھا کہ اگر غیر ماھولہ سے فی نفس الامر مراد ہو تو پھر مجاز کی تعریف جامع نہیں اور اگر غیر ماھولہ عند المتکلم فی الظاہر مراد ہو تو پھر تاول کی قید بے فائدہ ہے اسکا جواب دیا تھا کہ تمہارا اعتراض

تب تھا کہ ہم اس ایک سے غیر ماھولہ فی نفس الامر مراد لیتے ہیں یا غیر ماھولہ عند المتکلم فی الظاہر لیکن ہم عام مراد لیتے ہیں کہ غیر ماھولہ فی نفس الامر ہو یا کہ غیر ماھولہ عند المتکلم فی الحقیقۃ ہو یا کہ غیر ماھولہ عند المتکلم فی الظاہر ہو اب یہاں سے شارح اعتراض کر کے پھر اسکا جواب دیگا اعتراض یہ ہے کہ تم نے غیر ماھولہ سے عام مراد لیا ہے تو عام کا یہ قاعدہ ہے کہ عام ہمیشہ خاص کے ضمن میں پایا جاتا ہے تو خاص کو تو ہم باطل کر آئے تو پھر عام بھی باطل ہوگا جب عام باطل ہو چکا ہے تو پھر عام لینے سے کوئی فائدہ نہ ہوا اسکا شارح نے

لانا نقول فرق بین ارادۃ سے جواب دیا کہ ایک یہ ہے کہ عام کے مفہوم کا ارادہ کرنا اور ایک یہ عام کا تحقق ہوتا ہے ان میں فرق ہے یہ ٹھیک ہے کہ عام کا تحقق خاص کے ضمن میں ہوتا ہے۔ یہاں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ عام کے مفہوم کا ارادہ بھی خاص کے ضمن میں ہوگا بلکہ عام کے مفہوم کا ارادہ خاص کے بغیر بھی ہوسکتا ہے تو یہاں عام کے مفہوم کا ارادہ کیا گیا ہے نہ کہ عام کے تحقق کا اگر عام کا تحقق لیتے تو پھر خاص کے ضمن میں تحقق ہوتا تو پھر خاص کے باطل ہونے سے عام بھی باطل ہوتا لیکن یہاں عام کے مفہوم کا ہم نے ارادہ کیا ہے نہ کہ عام کے تحقق کا اگر عام کا تحقق لیتے تو پھر خاص کے ضمن میں تحقق ہوتا تو پھر خاص کے باطل ہونے سے عام بھی باطل ہو جاتا لیکن یہاں عام کے مفہوم کا ارادہ کیا گیا ہے اور پہلے خاص کو باطل کیا گیا ہے تو خاص کے بخصوصہ باطل ہونے سے عام کے مفہوم کا ارادہ بعمومہ باطل نہیں ہوتا اسکے بعد ماتن نے متن میں کہا تھا کہ

و لھذا لم یحمل یہاں سے ماتن مجاز عقلی پر دو باتیں متفرع کرتا ہے ایک یہ کہ ایک شعر ہے شاعر کا وہاں تاول نہیں لہذا اسے مجاز پر محمول نہیں کریں گے کیونکہ مجاز میں تو تاول

کی ضرورت ہوتی ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ شاعر کا ایک اور شعر ہے وہاں چونکہ تاول ہے لہذا اسے مجاز پر محمول کریں گے پہلے وہ شعر سمجھا جائے کہ جسے مجاز پر محمول نہیں کریں گے کیونکہ وہاں تاول نہیں تو وہ یہ ہے کہ الصلتان العبدی ایک شاعر ہے اسکا شعر ہے کہ

اشاب الصغیر وافنی الکبیر کرالفداۃ ومر العشی

ترجمہ بوڑھا کردیا ہے چھوٹوں کو اور فناہ کردیا ہے بوڑھوں کو صبح اور شام کے بار بارگزرنے نے تو اب یہاں اشاب اور افنیٰ کا جو اسناد ہے کر الغداۃ اور مرالعشی کی طرف غیر ماھولہ کی طرف اسناد ہے لیکن مجاز رپر محمول نہیں کریں گے کیونکہ یہاں تاول نہیں یعنی اس پر قرینہ ہے کہ شاعر کے نزدیک یہاں ماھولہ اسناد نہیں اور غیر ماھولہ کی طرف اسناد ہے اور دوسرا شعر جہاں تاول ہے لہذا اسکو مجاز پر محمول کریں گے وہ شعر یہ ہے کہ ابو النجم شاعر کا شعر ہے کہ

میزعنہ فتزعاً عن قنزع جزب اللیانی اواسرع

ترجمہ یہ ہے کہ لٹ کولٹ کے بعد سر کے بالوں کے ایک حصّہ کو دوسرے حصّہ سے جدا کر دیا اب راتوں کے انقلاب نے (میں ان راتوں سے مایوس ہو کر یہ کہتا ہوں) کے جلدی رویا یا دیر (میرے لئے سواء پیرانہ سالی کے کچھ نہیں) سے جدا کردیا اب یہاں جو میز کا اسناد ہے جزب اللیالی کی طرف یہ مجاز پر محمول کریں گے کیونکہ یہاں ایک قرینہ ہے کہ یہ جزب اللیالی شاعر کے نزدیک ماھولہ نہیں ہے بلکہ یہ غیر ماھولہ کی طرف اسناد ہے یہ تو متن کا شعر ہے اب شارح نے

لان مثل قول سے وہم کا ازالہ کردیا وہم یہ تھا کہ شاہد ہذا کا اشارہ اشتراط الثانی کی

طرف ہوگا یعنی چونکہ مجاز عقلی میں تاول شرط ہے اسلئے یہ پہلا شعر مجاز پر محمول نہیں کریں گے اور دوسرے کو مجاز پر محمول کریں گے کیونکہ اس میں تاول ہے اور پہلے میں تاول نہیں ہے علامہ نے ازالہ کردیا ہے کہ ہذا کا مشار الیہ قریب ہونا چاہیے اور قریب جاہل کا قول ہے لیکن جاہل کا قول اسطرح مشارالیہ ہوگا چونکہ جاہل کا قول مجاز کی تعریف سے تاول کی قید لگائی ہے تو اسلئے یہ ساتھ والا شعر مجاز سے خارج ہوگا اور آگے والا داخل ہوگا آگے

علی ان اسناد اشاب سے شارح ایک اور وہم کا ازالہ کرتا ہے وہم یہ تھا کہ اسکا کیا مطلب ہے کہ شاعر کے اس مذکورہ قول کو مجاز پر محمول نہیں کریں گے تو علامہ نے اسکا ازالہ کردیا کہ ذکر کل مراد جز ہے مطلب یہ ہے کہ شاعر کے اس قول میں اشاب اور افنی کا جو اسناد ہے کر الغداۃ اور مرا العشی کی طرف اس اسناد کو مجاز پر محمول نہیں کیا گیا یہ حقیقت ہوگی کیونکہ یہاں ماھولہ عند المتکلم فی الظاہر کی طرف اسناد ہے اس لئے اسے حقیقۃ پر محمول کریں گے جب تک ہم کو یہ معلوم نہ ہو کہ شاعر نے ظاہر کا ارادہ نہیں کیا یعنی غیر ماھولہ کی طرف اسناد پر قرینہ نہ ہو

کما استدل یعنی جیسا کہ یہاں بعد میں آگے انے والے شعر میں استدلال کیا گیا کہ شاعر نے ظاہر کا ارادہ نہیں کیا یعنی قرینہ پایا گیا کہ غیر ماھولہ کی طرف اسناد ہے باقی شارح نے کما استدل کی ترکیب ذکر کی ہے کہ کاف مثل کے معنی کے ساتھ ہے اور ما مصدریہ ہے اسکا معنی ہوگا مثل استدلال اور یہ مفعول مطلق ہے فعل محذوف کا یعنی یستدل مثل الاستدلال باقی درمیان میں شارح

یعنی ما لم یعلم الخ عبارت اسلئے نکالی کہ اسپر دلیل بھی دی کہ یہاں ماقبل کے لحظ

سے یستدل فعل محذوف ہے اور یہ اسکا مفعول مطلق ہ بعد میں انے والے شعر کے مفہوم کی وضاحت کیلئے علامہ نے ابو النجم کا ایک اور شعر بھی ذکر کر دیا وہ یہ ہے قد اصبحت ام الخیار تدعی، علی ذنب کلہ لم اصنع، من ان رأت رأسی کرأس الأصلع

ام الخیار مجھ پر گناہ کا دعوئ کرتی تھی حالانکہ میں نے کوئی گناہ نہیں کیا اور اسکا سبب یہ تھا کہ اس نے میرے سر کو گنجے کے سر کی طرح دیکھا تھا اور پھر اس کے بعد شاعر نے شعر میں بتایا کہ کس طرح اس نے میرے سر کو گنجے کے سر کی طرح دیکھا ہے

و فی الاساس سے شارح نے حذب کا لغوی معنی ذکر کیا ہے مہاور ے میں کہتے ہیں کہ جذب الشہر اسکا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اکثر مہینہ گزر گیا کہ بیک وقت ایک لٹ کو دوسرے سے جدا کردیا اسکا مطلب یہ ہے کہ پہلے ایک طرف کو اور پھر اسکے بعد حذب اللیالی نے دوسری طرف کو درمیان سے جدا کردیا

حال من اللیالی سے شارح نے ابطئی اور اسرعی کی ترکیب ذکر کی کہ یا تو یہ حال ہے پھر اعتراض ہوا کہ یہ تو انشاء ہے اور انشاء حال نہیں بن سکتا اسلئے شارح نے جواب دیا کہ معقول فیہ کی تاویل میں حال ہوگا معنی یہ ہوگا کہ حال ہونے سے لیالی کے کہا گیا ہے انکے حق میں کہ آہستہ گزرو یا تیزی سے اور دوسری ترکیب یہ ہے کہ یا تو یہ حال ہے لیکن یہ خبر کے معنی کے ساتھ ہے یعنی اسکا معنی مراد نہیں ہے تو اب مقول فیھا کی تاویل کے بغیر حال بن سکتا ہے معنی اب یہ ہوگا کہ حال ہونے راتوں کے آہستہ گزریں گی یا جلدی گزریں گی اور تیسری ترکیب یہ ہے کہ یہ جملہ معترضہ ہے میزوالے جملہ سے منقطع ہے تو اب معنی یہ ہوگا اے راتوں میرا بیڑہ تو غرق کردیا ہے اب اسکے بعد مجھے اس سے کوئی تعلق نہیں ہے

آہستہ چلو یا تیز چلو مجھے کوئی پرواہ نہیں

عقیبہ سے شارح نے بتایا کہ بقولہ کا تعلق استدلال کے ساتھ ہے استدلال جو پکڑا گیا ہے تو شاعر نے مذکورہ شعر کے بعد والے شعر کے ساتھ وہ شعر بعد والا یہ ہے کہ افناہ قیل اللہ للشمس (دوسرا مصرعہ یہ ہے کہ جو علامہ نے ذکر کیا ہے کہ حتی اذوارک افق فارجعی ترجمہ یہ ہے کہ فناہ کردیا ہے ابوالنجم یا اس کے سر کے بالوں کو اللہ تعالی کے امروار اردہ نے امر جو ہے تو سورج کیلئے کہ طلوع کر اب یہ صرف سورج کے طلوع ہونے سے کیسے فنا ہوگئے اسلئے شاعر نے دوسرے مصرعہ میں بتایا کہ سورج کو یہ امر تھا کہ جب بھی کوئی افق تجھ پر پوشیدہ کرلے تو پھر رجوع کر تو اسطرح سے پھر دونوں کے گزرنے سے بال فنا ہوگئے

فانہ یدل الخ سے بتایا کہ اب یہ شعر قرینہ ہے کہ شاعر کے نزدیک سب افعال اللہ کیلئے ہیں اور اللہ تعالیٰ ہی مفنی اور منشی ہے تو پھر میز کا اسناد جزب اللیالی کی طرف یہ غیر ماھولہ کی طرف اسناد ہے لہذا یہ مجاز ہوگا باقی یہاں محققین نے ایک خاص بات بتائی ہے وہ یہ کہ ہم جب کہتے ہیں کہ مجھے فلاں پیر نے بیٹا دیا ہے یہ مجاز ہے۔ بعض لوگ ہمیں کہتے ہیں کہ تم مشرک ہوگئے تو ہم کہتے ہیں کہ یہاں ابو النجم کے شعر میں موحد ہونے پر صرف یہ قرینہ ہے کہ اسنے شعر میں قیل اللہ کہا ہے تو ہم جو مومن ہیں اور نمازیں پڑتے ہیں اور روزے رکھتے ہیں اور عبادتیں کرتے ہیں تو یہ عبادات اسپر قرینہ کیوں نہیں بنی کہ ہم مشرک نہیں موحد ہیں اور مجازا کہتے ہیں کہ مجھے فلاں ولی نے بیٹا دیا ہے۔

اقسامہ اربعۃ تو پہلے ماتن نے مجاز عقلی کی تعریف کی اب یہاں سے مجاز عقلی کی تقسیم کرتا ہے لیکن یہ مجاز عقلی کے اعتبار سے ہوگی تو وہ کہتا ہے کہ مجاز عقلی کی چار اقسام ہیں وہ

اسطرح کہ جہاں مجاز عقلی ہوگا تو وہاں مسند مسندالیہ دونوں کا استعمال معنی مخصوصہ میں ہوگا مسند الیہ دونوں کا استعمال غیر معنی مخصوصہ لہ میں ہوگا یا مسند کا استعمال معنی مخصوصہ لہ میں ہوگا اور مسند الیہ دونوں کا استعمال غیر معنی مخصوصہ لہ میں ہوگا اور مسند الیہ کا استعمال معنی مخصوصہ میں ہوگا اور مسند الیہ کا استعمال غیر معنی مخصوصہ میں اور یا مسند الیہ کا استعمال ماعولہ میں ہوگا اور مسند کا استعمال غیر ماعولہ میں ہوگا تو یہ چار قسمیں بنتیں ہیں باقی حقیقۃ و مجاز کے اقسام میں سے ایک قسم حقیقت عقلی اور مجاز عقلی ہیں جنکی تعریفیں گزر گئی اسی طرح حقیقۃ اور مجاز کے اقسام میں سے ایک قسم حقیقۃ لغوی بھی ہے اور مجاز لغوی بھی ہے اور حقیقت لغوی اسے کہتے ہیں کہ لفظ کا استعمال معنی ماعولہ میں ہو اور مجاز لغوی کہتے ہیں کہ لفظ کا استعمال غیر معنی ماعولہ میں ہو اس لئے پہلے ماتن نے اسکی مثال دی کہ مسند الیہ اور مسند دونوں کا استعمال معنی ماعو میں ہو جیسا کہ

انبت الربیع البقل اب یہاں انبات مسند اور ربیع مسند الیہ ہے تو یہاں انبات کا بھی اپنا معنی مراد ہے اور ربیع کا بھی اپنے معنی میں استعمال ہے اور مسند الیہ اور مسند دونوں کا استعمال غیر معنی موضوع لہ میں ہے۔

فان المراد باحیا الارض سے شارح مسند اور مسند الیہ میں سے ہر ایک کا حقیقی معنی بتائیگا پھر یہ بتائے گا کہ یہاں یہ معنی مراد نہیں بلکہ اور مراد ہے تو کہتا ہے کہ مسند احیاء ہے اسکا معنی یہ ہوتا ہے کہ دنیا کی زندگی اور زندگی ایک وصف ہے جوکہ حس اور حرکت ارادیہ کو چاہتی ہے تو خلاصہ یہ بنا جسکو حیات دیجاتی ہے تو اسکو میں حس اور حرکت ارادی دی جاتی ہے تو اس میں مجاز عقلی نہیں بلکہ احیاتی کی جو اسناد ہے ملاقاتہ کی طرف اس میں اسناد ہے تو

اب احیاتی مسند ہے اور مفرد ہے نہ کہ جملہ بہر حال یہاں تک یہ بتایا کہ ماتن کے نزدیک تو چار اقسام کی وجہ حصر ظاہر ہے

واما علی مذھب السکاکی سے بتایا کہ سکاکی کے نزدیک چار قسموں کی وجہ حصر بہت مشکل ہے کیونکہ سکاکی نے مجاز عقلی کی تعریف میں کہا کہ وہ کلام ہے کہ جو خلاف ماعند المتکلم کا فائدہ دے اس نے فعل کا معنی کہا فعل کا اسناد نہیں کہا تو یہاں کیسے وہ چار قسم بن سکتے ہیں

وھو فی القرآن کثیر ایک حقیقت عقلیہ ہے اور ایک مجاز عقلی ہے حقیقت عقلیہ میں تو کوئی استبعاد نہیں ہوتا کیونکہ مثلاً کوئی شخص کہے کہ مجھے اللہ نے بیٹا دیا ہے تو اس میں کونسا استبعاد ہے اللہ تعالیٰ تو دیتا ہے لیکن مجاز عقلی میں استبعاد ہوتا ہے مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ فلاں ولی نے مجھے بیٹا دیا ہے تو اس میں استبعاد ہے تو اب یہاں سے ماتن منکرین مجاز عقلی کا رد کرتے ہیں کہ اے منکرین قرآن پاک میں بہت مجاز عقلی ہے کچھ لوگ ہم پر اعتراض کرتے ہیں کہ جب حقیقت میں اللہ تعالیٰ دیتا ہے تو پھر تم ابتدا کیوں نہیں کہتے کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے بیٹا دیا ہے تو ہم انہیں یہ جواب دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جو قرآن پاک میں فرمایا کہ عیسیٰ علیہ السلام نے کہا و احی الموتی تو انہوں نے ابتداء کیوں نہیں کہا کہ اللہ زندہ کرتا ہے تو ماتن نے قرآن پاک سے مجاز عقلی کی مثال دی جیسے

و اذا تلیت علیھم آیاتہ ترجمہ یہ ہے کہ جس وقت تلاوت کی جاتی ہیں مومنوں پر آیات اللہ تعالیٰ کی تو پھر زیادہ کرتی ہیں وہ آیات مومنوں کو ازروئے ایمان کے تو اب زادت میں جو اسناد ہے آیات کی طرف اس میں مجاز عقلی ہے کیونکہ آیات تو ایمان کو زیادہ

نہیں کرتی بلکہ اللہ تعالیٰ کرتا ہے اور آیات ایمان کی زیادتی کا سبب ہیں

لم یقل منه قوله تعالیٰ اونحو قوله تعالیٰ سے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگیا کہ پہلے ماتن نے کہا کہ قران پاک میں مجاز عقلی بہت ہے پھر اس کے بعد اذا تلیت علیھم ایتہٗ کہا حالانکہ قرآن پاک سے یہ مجاز عقلی کی مثال ہے تو پھر ماتن کو نحو یا مثل قوله تعالیٰ یا کقوله تعالیٰ کہنا چاہیے تھا تو ماتن نے نحو وغیرہ کا لفظ کیوں نہیں بولا تو اس کا جواب دیا کہ یہ اقتباس ہے (اقتباس کہتے ہیں کہ کسی کی کلام کو اپنی کلام کا جز بنانا) محققین نے بتایا کہ کئی لوگ ایسے گزرے ہیں کہ جو اقتباس کے طور پر ہر بات قرآن پاک کی ایت سے کرتے تھے کبھی انہوں نے قرآن پاک کے سوا الفاظ استعمال کیئے اور دوسرا رد ہے منکرین مجاز عقلی کا اقتباس ہو تو پھر معنی یہ ہوں گے کہ جب تلاوت کی جائیں قائلین مجاز عقلی پر علیھم ضمیر انکی طرف راجع ہوگی آیات اللہ تعالیٰ کی یا آیات مجاز عقلی کی تو پھر وہ قائلین کو زیادہ کرتی ہیں از روئے ایمان کے یعنی انکا ایمان مجاز عقلی پر زیادہ مضبوط ہوتا ہے اور منکرین کا زیادہ نہیں تو پھر وہ غلطی پر ہوگا تو منکرین کا اس طرح رد بھی ہے آگے متن میں

یذبح ابناء ھم تھا تو یہ بھی اقتباس بن سکتا ہے اگرچہ شارح نے ذکر نہیں کیا) وہ اس طرح کہ جب قائلین مجاز عقلی پر اللہ تعالیٰ کی وہ آیات تلاوت کی جاتی ہیں جنہیں مجاز عقلی ہے تو پھر ان کے بیٹے ذبح ہوتے ہیں باقی یہ مجاز عقلی کی مثال اس طرح ہے کہ فرعون بنی اسرائیل کے بیٹوں کو ذبح نہیں کرتا تھا بلکہ اس کا لشکر ذبح کرتا تھا لیکن اسناد فرعون کی طرف کیا گیا ہے کیونکہ فرعون ذبح کا سبب ہے ینزع عنھما لباسھما یہ بھی اقتباس بن سکتا ہے کہ جب قائلین مجاز عقلی پر مجاز عقلی کی آیات تلاوت کی جاتی ہیں تو منکرین کے بیٹے ذبح ہوتے

ہیں اور بیوی خاوند کے لباس اتر جاتے ہیں یہ بھی مجاز عقلی کی مثال ہے وہ اس طرح کہ لباس اتارنے کا سبب تو اللہ تعالیٰ ہے لیکن اسناد سبب البعید کی طرف ہے کیونکہ بعید سبب تو اس درخت کا کھانا ہے اور کھانے کا سبب شیطان کا وسوسہ ڈالنا اور انکو قسمیں دینا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہیں اس لئے منع کیا اس کے کھانے سے کہ تمہیں خدا تعالیٰ نکالنا چاہتا ہے اور کھاؤ گے تو یہاں ہمیشہ رہوگے یہ کہہ کہ شیطان نے کہا کہ میں نے تمہیں صرف نصیحت کی ہے آگے تمہاری مرضی ہے یہ سبب البعد یعنی شیطان کی طرف نزع کا اسناد ہے

یوم یجعل الولدان یہاں سے قرآن پاک سے مجاز عقلی کی اور مثال دی جسکا ترجمہ یہ ہے کہ جس دن بوڑھا کردے گا بچوں کو۔ دن بوڑھا نہیں کرتا بلکہ اللہ تعالیٰ بوڑھا کرتا ہے تو یہ زمانے کی طرف اسناد ہے باقی یوماً کی ترکیب مشکل تھی شارح نے

نصب علی انه سے ترکیب ذکر کر کے وھم کا ازالہ کر دیا وھم یہ تھا کہ شاید یوماً ظرف یعنی مفعول فیہ ہوگا تو شارح نے بتایا کہ یہ مفعل فیہ نہیں کیونکہ اگر مفعول فیہ ہو تو معنی ہوگا کہ کیسے بچو گے اس دن اب مطلب یہ ہوگا کہ دن تو ضرور آئے گا لیکن اس دن تم عذاب سے کیسے بچو گے حالانکہ اول مقصد یہ بتانا نہیں ہے

و هذا كناية الخ سے علامہ نے آیت کی تفسیر ذکر کی کہ ایک دن بچوں کو کیسے بوڑھے کردے گا تو بتایا کہ اسکی دو وجہ ہیں ایک تو یہ کہ وہ بہت تکلیف اور غم اور وحزن کا دن ہوگا (تفاقم کا معنی تراکم یعنی پے در پے آنا) اور غم پریشانی کی وجہ سے بندہ جلدی بوڑھا ہو جاتا ہے اس لئے غم سے بچے بھی بوڑھے ہو جائیں گے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ دن بہت لمبا ہوگا پچاس ہزار سال کا دن ہوگا تو صبح جو بچے پیدا ہوں گے وہ عصر سے پہلے پہلے بوڑھے ہو

جائیں گے باقی یہ بھی اقتباس بن سکتا ہے اور منکرین قیاس لغوی کا رد ہوگا وہ اس طرح کہ جب قائلین مجاز عقلی پر مجاز عقلی کی آیات تلاوت کی جاتی ہیں اور منکرین کو جب پتہ چلے گا کہ مجاز عقلی تو قرآن پاک میں ہے تو پھر غم وحزن سے بال سفید ہوں گے اور بوڑھے ہو جائیں گے۔

و اخرجت الارض اثقالها یہ مجاز عقلی کی مثال دی وہ اس طرح کہ اثقال ثقل کی جمع ہے اور ثقل متاع البیت کو کہتے ہیں رہی یہ بات کہ زمین بیت نہیں ہے کہ زمین ان کے لئے متاع کو نکالے گی اس لئے مطلب یہ ہے کہ زمین کے اندر جو دفائن اور خزائن ہیں انکو زمین نکالے گی جب منکرین مجاز عقلی کی ان آیات کو سنیں گے تو پھر دیکھیں گے اور سنیں گے پھر انہیں معلعم ہو جائیگا کہ مجاز عقلی حق ہے اور حق ظاہر ہو جائیگا۔

وھو غیر مختص بالخبر اب یہ کہ جو مجاز عقلی کے منکر تھے تو انہوں نے کہا کہ خبر میں تو مجاز عقلی ہوتا ہے جیسے کہ انی ابرئ الاکمہ والابرص لیکن انشاء میں مجاز عقلی نہیں ہوتا یعنی انکے خیال کے مطابق یہ کہنا تو ٹھیک ہے کہ مجھے فلاں پیر نے بیٹا دیا ہے لیکن یہ کہنا غلط و شرک ہے کہ فلاں پیر مجھے بیٹا دے تو اس کا بھی یہاں سے ماتن رد کرتا ہے کہ مجاز عقلی خبر کے ساتھ مختص نہیں بلکہ انشاء میں بھی جاری ہوتا ہے اب شارح نے بتایا کہ یہ اختصاص کا وہم کہاں سے پڑتا تھا تو بتایا کہ ایک تو اس سے مجاز عقلی کو مجاز فی الاثبات کہتے ہیں تو اثبات ہمیشہ خبروں میں ہوتا ہے تو شاید مجاز عقلی بھی خبر کے ساتھ مختص ہوگا دوسرا یہ کہ مجاز عقلی کا ذکر احوال اسناد خبری میں تھا تو اس سے بھی وھم ہوتا تھا کہ شاید خبر کے ساتھ مختص ہوگا اس لئے ماتن نے بتایا کہ خبر کے ساتھ کوئی مختص نہیں باقی یہاں سے ایک بات یہ بھی معلوم ہوگئی کہ

صرف باب میں ذکر سے باب کے ساتھ چیز مختص نہیں ہوتی کیونکہ حضور ﷺ کی جو حدیث ہے کہ اللہ معطی وانا قاسم تو یہاں کچھ لوگ کہتے ہیں کہ اس سے علم مراد ہے آپ ﷺ علم کے قاسم تھے اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ امام بخاری علیہ الرحمۃ کی تو عادت ہے کہ مناسبت پر حدیث ذکر کرتے ہیں تو یہاں علم کی تقسیم کی بات تھی تو امام بخاری نے یہ حدیث نقل کی کیونکہ اس میں بھی تقسیم کی بات تھی تو جب مال وغیرہ کی تقسیم کی بات ہوگی تو وہاں پھر وہی اللہ معطی وانا قاسم والی حدیث نقل کریگا۔ اس کے بعد ماتن نے انشاء میں مجاز عقلی کی مثال دی جیسے کہ فرعون نے کہا

یا ھامان ابن لی صرحا حالانکہ ہامان تو محل نہیں بناتا بلکہ مستری بناتے ہیں لیکن ھامان سبب آمر ہے اسلئے طرف اسناد کیا گیا ہے اس طرح شارح نے بھی مثال دی کہ قرآن پاک میں ہے کہ فلا یخرجنکما من الجنۃ یعنی پس ہرگز نہیں نکالے گا تم کو شیطان جنت سے تو جنت سے شیطان تو نہیں نکالتا بلکہ یہ تو اللہ تعالیٰ کا فعل ہے لیکن اسناد شیطان کی طرف کیا گیا ہے کیونکہ شیطان اخراج کا سبب ہے

و مثلہ تو حقیقت عقلیہ میں تو اسناد فاعل کی طرف ہوتا ہے یا مفعول بہ کی طرف لیکن مجاز عقلی میں تو فاعل اور مفعول کی طرف بھی اسناد ہوتا ہے اور سبب زمان و مکان و مصدر کی طرف بھی اسناد ہوتا ہے تو پہلے جو دو مجاز عقلی کی مثالیں دی ہیں وہاں تو سبب کی طرف اسناد ہے اب آگے اور مثالیں دیتا ہے کہ زمان مصدر وغیرہ کی طرف اسناد ہو تو پہلی مثال دی کہ ملبینت الربیع ماشاء یہ زمان کی طرف اسناد ہے اور ولیصم نھارک یہ بھی زمان کی طرف اسناد ہے اور ولیجد جدک یہ مصدر کی طرف اسناد کی مثال ہے

و ما اشبه ذلك اس بات کا مطلب یہ ہے کہ شارح دوقسم کی مثالیں دیگا یہاں تک کہ جو مثالیں آگئیں وہ اس کی ہیں جس کی طرف اسناد ہے اس سے صدور فعل (امر میں) اور ترک فعل (نہی) میں مطلوب نہ ہو اور آگے دوسری قسم کی مثالیں دیگا کہ ان سے صدور فعل اور ترک فعل مطلوب ہوتا ہے۔

و منه اجر النهر پہلے اس کی مثالیں آگئیں کہ امر میں جس سے صدور فعل مطلوب نہیں اور نفی میں جس سے ترک فعل مطلوب نہیں اب اس کی مثالیں دیتا ہے کہ جسکو امر ہے اس سے صدور فعل مطلوب ہوتا ہے اور جس سے نفی ہو اس سے ترک فعل مطلوب ہوتا ہے پہلے کی مثال جیسے کہ اجر النھر یہ مجاز ہے کیونکہ نہر تو جاری نہیں ہوتا بلکہ اس میں پانی جاری ہوتا ہے تو یہاں جسکو امر ہے اس سے صدور فعل مطلوب ہے اور دوسرے کی مثال جیسے لاتطع امر فلاں تو یہ مجاز ہے کیونکہ امر تو یہ تھا کہ تو فلاں کی اطاعت نہ کر اس امر میں لیکن اسناد امر کی طرف ہے تو یہاں جس سے نفی ہے اس سے ترک فعل مطلوب ہے اسی طرح لیت النھر جار سے بھی انشاء میں مجاز ہے اور اصلوٰتک تامرک یہ بھی انشاء میں مجاز عقلی ہے

و لا بد له من قرينة یہاں سے بتایا کہ ایک حقیقت عقلی ہے اور دوسری مجاز عقلی ہے حقیقت عقلیہ کیلئے تو کسی امر خارج کی ضرورت نہیں ہوتی باقی مجاز عقلی کیلئے قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ اگر قرینہ نہ ہو تو پھر یہی سمجھیں گے کہ یہ حقیقت ہے پھر قرینہ یا تو لفظی ہوگا یا معنوی باقی معنوی قرینہ کی پھر دوقسم ہیں ایک یہ کہ مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ محال ہے اور دوسرا یہ کہ وہ کلام موحد سے صادر ہو پھر جو پہلی قسم ہے قرینہ معنوی اسکی دوقسم ہیں مسند کا قیام یا تو عقلا مسند الیہ کے ساتھ محال ہوگا اور یا عادۃً مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ محال ہوگا

تو پھر سارے قرینے کے چار قسم کے ہوگئے ایک قسم قرینہ لفظی اور تین قسم قرینہ معنوی کے باقی قرینہ لفظی کی مثال تو پہلے گذر گئی ہے ابو النجم کے قول میں افناہ قیل اللہ یہ قرینہ ہے ابو النجم کے قول میں میزکا اسناد جذب اللیالی کی طرف غیر ماھولہ کی طرف اسناد ہے اور قرینہ مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ عقلا محال ہو اس کی مثال جیسے کہ محبتک جاء ت بی الیک تو یہاں محبت کا قیام محبت کے ساتھ عقلا محال ہے اور عادۃ محال ہو جیسے کہ ھزم الامیر الجند تو ہزم کا قیام امیر کے ساتھ اگرچہ عقلا تو جائز ہے لیکن عادۃً محال ہے (عقلا اور عادۃ کے بلاجھۃ کا لفظ نکال کر شارح نے بتایا کہ عقلا اور عادۃ ترکیب میں تمیز واقع ہیں) یعنی یکون بحیث سے شارح نے دو اعتراضوں کے جواب دیئے پہلا اعتراض یہ تھا کہ انبت الربیع البقل یہاں انبات کا قیام ربیع کے ساتھ عقلا محال ہے تو یہاں معنوی قرینہ پایا گیا تو پھر بھی یہ مجاز عقلی ہونا چاہیے حالانکہ انبت الربیع البقل جب غیر کہے تو پھر یہ حقیقت ہوتی ہے اور دوسرا اعتراض یہ ہے کے بعد میں جو ماتن نے کہا کہ یہ کلام موحد سے صادر ہواور یہ استحالہ کے مقابلے میں ہے تو انبت الربیع البقل یہ مثال دیگا اس کی کے کلام موحد سے صادر ہو حالانکہ یہ انبت الربیع البقل تو استحالہ میں داخل ہے کہ یہاں عقلا مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ محال ہے تو پھر آگے صدورہ عند الموحد کی یہ مثال کیسے بن سکتی ہے تو شارح نے جواب دیا کہ ماتن نے جو کہا کہ مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ محال ہو تو اس کا یہ مطلب ہے کہ محققین اور مبطلین میں سے ہر ایک کہے کہ یہاں مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ محال ہے تو انبت الربیع البقل میں سب تو یہ نہیں کہتے کہ انبات کا قیام ربیع کے ساتھ محال ہے بلکہ موحد تو کہتے ہیں محال ہے لیکن دھریہ کے نزدیک محال نہیں ہے باقی دوسرے اعتراض کا بھی جواب

آ گیا کہ انبت الربیع البقل یہ استحالہ میں داخل نہیں کیونکہ استحالہ میں تب داخل ہوتا کہ سب محال جانتے

و قیام المسند سے شارح نے بتایا کہ ماتن نے جو کہا کہ مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ محال ہو تو یہ کہتا ہے کہ قیام سے مراد عام مراد ہے خواہ مسند الیہ سے صادر ہو جیسے کہ ضرب اور ھزم اور یا صادر نہ ہو جیسے کہ قرب بعد وغیرہ

فی ما یدعی الموحد الحق سے شارح نے بتایا کہ اسکا مطلب کہ یا قرینہ معنوی یہ ہے کہ کلام موحد سے صادر ہو کیونکہ موحد کے نزدیک تو مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ محال ہوتا ہے لیکن مبطل کے نزدیک محال نہیں ہوتا اس کی ماتن نے مثال دی جیسے کہ پیچھے شعر گزر گیا کہ اشاب الصغیر و افنی الکبیر تو اب یہاں اشاب اور افنی کا قیام موحد کے نزدیک تو کر الغداۃ اور مر العشی کے ساتھ محال ہے لیکن مبطل کے نزدیک محال نہیں اسی طرح ماتن نے دوسری مثال دی ۔انبت الربیع البقل موحد کے نزدیک تو انبات کا قیام ربیع کے ساتھ محال ہے لیکن دھریہ کے نزدیک محال نہیں باقی یہاں ایک تو یہ وہم ہوتا ہے کہ اشاب الصغیر کو پہلے حقیقت بنا کر آیا ہے اس بناء پر کہ یہاں قرینہ نہیں اور اب حقیقت کیوں نہیں بناتا مجاز کیوں بناتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں ماتن کہہ کر آیا تھا کہ حقیقت اُس وقت تک ہے کہ جب تک قرینہ نہ ہو تو یہاں قرینہ پایا گیا ہے۔وہ یہ ہے کہ یہ شعر موحد سے صادر ہے

لکن امثال ھذا سے وہم کا ازالہ کر دیا وہم یہ تھا کہ انبت الربیع البقل تو استحالہ میں داخل ہے پھر صدورہ عن الموحد کی مثال کیسے بنا سکتا ہے تو اس کا جواب دیا کہ یہ مثال

استحالہ میں داخل نہیں کیونکہ اگر انبات کا قیام ربیع کے ساتھ محال ہوتا تو پھر کوئی ذی عقل اُس کا قول نہ کرتا حالانکہ کئی ذوی القول کہتے ہیں کہ انبات ربیع کے ساتھ قائم ہے تو معلوم ہوا کہ ربیع کے ساتھ انبات کا قیام محال نہیں لہذا پھر صدورہ عن الموحد کی مثال انبت الربیع البقل سے صحیح ہے

و معرفتہ حقیقتہ یہ متن تھا شارح نے یریدان الفعل سے بتایا ہے کہ یہاں سے ماتن کیا بیان کرنا چاہتا ہے۔تو کہتا ہے کہ یہ بیان کرنا چاہتا ہے کہ مجاز عقلی کے لئے حقیقت عقلی ضرور ہوتی ہے کیونکہ مجاز عقلی میں غیر ماھولہ کی طرف اسناد ہوتا ہے تو جہاں غیر ماھولہ ہو وہاں ماھولہ بھی ہوتا ہے جس کی طرف اسناد حقیقت عقلی ہوگا باقی بعد میں ماتن نے کہا کہ مجاز عقلی کی حقیقت عقلی کبھی تو ظاہر ہو جیسے کہ فماربحت تجارتھم تو اس کی حقیقت عقلی ظاہر ہے کہ اصل میں فمار بحوافی تجارتھم تھا اور یا حقیقت عقلی خفی ہو اس کی مثال جیسے کہ شاعر کا شعر ہے کہ یزیدک وجھہ حسنا :اذا ما زدتہ نظراً : ترجمہ جب تو اس میں نظر کو زیادہ کرے گا یعنی جتنا ہی اُس کو گہری نظر سے دیکھے گا اُتنا ہی اُس کا چہرہ تیرے اندر حسن کو زیادہ کرے گا تو اب یہاں مجاز عقلی ہے کیونکہ چہرہ تو کوئی زیادہ نہیں کرتا اب یہ کون زیادہ کرتا ہے تو ذرا غور سے پتہ چلے گا کہ اس شعر کا مطلب ہے کہ زیادہ کرتا ہے اللہ تعالیٰ جل جلالہ حسن کو اُس کے چہرے میں کیوں کہ اُس کے چہرے میں حسن کے دقائق ہیں جوں جوں باریک نظر سے دیکھو گے تو حسن کے دقائق نظر آئیں گے۔اسی پر مجاز عقلی کی پہلی مثال کمافی تولہ کو قیاس کر لیا جائے تو بات اس میں کر رہا تھا کہ ماتن نے مثالیں دی ہیں کہ مجاز عقلی کی حقیقت عقلی خفی ہو تو ماتن نے دو مثالیں دیں اب یہاں سے

شارح اور مثالیں دیتا ہے ۔ جیسے کے اقدمنی بلدک حق تیرا حق لے کر آیا مجھے تیرے شہر میں اور دوسری مثال یہ دی کہ جیسے محبتک جاءت بی الیک تیری محبت مجھ کو تیرے پاس لائی تو یہاں بھی مجاز ہے کیونکہ محبت تو نہیں لاتی تو اس کی حقیقت عقلیہ بھی ذرا مخفی ہے وہ نفس ہے مطلب یہ ہے کہ لے آیا مجھے نفس میرا طرف تیرے بسبب محبت تیری کے اور تیسری مثال تھی جیسے کہ شاعر کا شعر ہے کہ وصیرنی ھواک کا و بی لحینی یضرب المثل ترجمہ یہ ہے کہ کردیا مجھے تیری محبت نے حال یہ ہے کہ ساتھ میرے سبب ھلاکت میری کے دے جاتی ہے مثال یعنی لوگ میری حلاکت کے ساتھ مثال دیتے ہیں اور ضرب المثل مشہور ہے ۔تو اب یہاں مجاز ہے کیونکہ محبت تو ہلاک نہیں کرتی تو اس مجاز عقلی کی حقیقت عقلیہ قرب مخفی ہے وہ یہ ہے کہ ہلاک کر دیا مجھے اللہ تعالیٰ جل جلالہ بسبب محبت تیری کے ساتھ اس حالت کے

ففی معرفتہ الحقیقتہ الخ سے شارح نے بتایا کہ ان سب مثالوں میں مجاز عقلی کی حقیقت عقلیہ کہیں زیادہ مخفی ہے اس لئے پھر بعض لوگوں کو پتہ نہ چلا تو انہوں نے کہا کہ مجاز عقلی کی حقیقت عقلی نہیں ہے

و ھذا رد علی الشیخ عبد القاھر الخ سے شارح نے بتایا کہ ماتن نے یہ مسلہ کیوں ذکر کیا کہ مجاز عقلی کی حقیقت عقلی ضرور ہوتی ہے کبھی ظاہر ہوتی ہے اور کبھی مخفی یعنی مجاز عقلی میں فعل کا ایسا فاعل ضرور ہوتا ہے کہ جس کی طرف اسناد حقیقت ہو تو بتایا کہ اس لئے کہ اس سے عبد القاہر کا رد کرنا ہے کیونکہ عبد القاہر نے کہا کہ مجاز عقلی کے لئے حقیقت عقلیہ کا ہونا کوئی ضروری نہیں اور عبد القاہر نے یہی متن اور شرح والی مثالیں دیں کہ یہا

مجاز عقلی کی حقیقت عقلی نہیں ہے تو ماتن نے اس کا رد کر دیا کہ ان مثالوں میں مجاز عقلی
کی حقیقت عقلی ہے لیکن ذرا مخفی ہے تو عبد القاہر کو پتہ نہ چلا باقی ماتن اور شارح نے ذکر
کیا بعض مثالوں میں اللہ تعالیٰ جل جلالہ اور بعض مثالوں میں نفس کو ماھولہ بنایا باقی عبدالقا
ہر کی شارح نے عبارت نقل کی تو عبد القاہر نے اس طرح ذکر کیا کہ اُس نے کہا کہ مجاز
عقلی میں فعل کے لئے ایسے فاعل کا ہونا کوئی ضروری نہیں کہ اس کی طرف اسناد حقیقت ہو
پھر اُس نے مخفی کی مثال دی کہ اس مثال میں فاعل ہے کہ اس کی طرف اسناد حقیقت ہے
مثال یہ دی کہ قرآن پاک میں ہے کہ فما ربحت تجارتھم تو اب یہاں ربحت فعل کا ایسا فاعل
ہے جس کی طرف اسناد حقیقت ہے اور اس کے بعد پھر عبدالقاہر نے اس کی مثالیں دیں کہ
مجاز عقلی کی حقیقت عقلی نہیں ہے جیسے کے اقدمنی بلدک حق لی علی انسان تو اب یہاں حق
کے بغیر ایسا کوئی فاعل نہیں کہ جس کی طرف اقدمنی کا اسناد کریں جو حقیقت ہو اسی طرح
دوسری مثال دی کہ صیرنی ھواک تو یہاں ھوا کے بغیر ایسا فاعل نہیں کہ جس کی طرف صیرنی
کا اسناد کریں تو پھر یہ حقیقۃ عقلی ہو اور تیسری مثال بھی کہ جیسے یذیدک وجھہ حسنا تو اب یہا
ں وجھہ کے بغیر کوئی ایسا فاعل نہیں کہ اس کی طرف یذیدک اسناد حقیقۃ ہو

فالاعتبار اذن الخ عبد القاہر پر ہونے والے اعتراض کا شیخ نے جواب دیا اعترا
ض اس پر یہ ہو گیا کیا ان مثالوں میں مجاز عقلی کے لئے حقیقت عقلی نہیں ہے تو پھر مجاز عقلی
اور جھوٹ میں فرق کیا ہو گا کیوں کہ جھوٹ میں بھی غیر ماھولہ کی طرف اسناد ہوتا ہے ما
ھولہ کی طرف ہو پھر تو سچ ہو گا نہ کہ کذب اور یہاں بھی ہو غیر ماھولہ کی طرف اسناد ہے
تو پھر جھوٹ اور مجاز عقلی میں کیا فرق ہو گا اس کا شیخ نے جواب دیا کہ فعل جس معنی کی

طرف رجوع کرتا ہے وہ معنی اگر کلام میں حقیقۃً موجود ہو تو پھر یہ مجاز عقلی ہو گا اگر حقیقۃً وہ معنی کلام میں موجود نہیں تو پھر یہ جھوٹ ہوگا مثلاً پہلی مثال تھی اقدمنی بلدک حق لی علی فلاں تو اقدمنی قدوم کی طرف رجوع کرتا ہے کیونکہ قدوم اقدام کو لازم ہے تو اب ہم دیکھیں گے کہ متکلم میں قدوم حقیقۃً موجود ہے یا کے نہیں یعنی متکلم شہر کو آیا ہے یا نہیں اگر متکلم میں قدوم موجود ہے حقیقۃً تو پھر یہ مجاز عقلی ہو گا ورنہ پھر کذب ہو گا اسی طرح دوسری مثال صیرنی ہواک تھی تو صیرنی رجوع کرتا ہے صیرورۃ کی طرف کیونکہ تصییر کو صیرورۃ لازم ہے تو ہم نے دیکھا کہ صیرورۃ حقیقۃً متحقق ہے یا کہ نہیں یعنی متکلم اس طرح ہلاک ہو گیا یا نہیں اگر صیرورۃ حقیقۃً موجود ہے تو پھر یہ مجاز عقلی ہے ورنہ پھر یہ کذب ہے اور تیسری مثال یزیدک وجھہ حسناً تو یزید یعنی زیادہ کو زیادہ ہونا لازم ہے تو یزید رجوع کرتا ہے زیادہ ہونے کی طرف تو زیادہ کی حقیقۃً اگر موجود ہو یعنی اس کے چہرے میں حسن کو زیادہ کیا ہو تو پھر یہ مجاز عقلی ہے ورنہ پھر کذب ہے

و اذا کان معنی اللفظ الخ سے شیخ نے کہا کہ ان مثالوں میں جب الفاظ کے حقیقی معنی ہیں تو ان لفظوں یعنی اقدمنی صیرنی یزید میں تو مجاز عقلی نہیں تو پھر اسناد کیسے مجاز عقلی ہو گا یہاں تک کے شیخ کی بات آگئی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مجاز عقلی میں فعل کے لئے ایسے فاعل کا ہونا کوئی ضروری نہیں کہ اس کی طرف اسناد حقیقۃً ہو مجاز عقلی کے لئے حقیقت عقلی کا ہونا کوئی ضروری نہیں اور ماتن نے رد کر دیا کہ ان مثالوں میں مجاز عقلی کی حقیقت عقلی ہے لیکن ذرا خفی ہے اسلئے شیخ کو سمجھ نہ آئی

و قال الامام الرازی الخ سے شارح بتاتا ہے کہ ماتن نے جو شیخ کا رد کیا تو یہ کوئی

پہلی دفع رد نہیں کر رہا بلکہ اصل میں پہلے امام رازی نے شیخ عبدالقاہر پر یہ اعتراض کیا تھا تو ماتن نے بھی امام کے تابع ہو کر رد کر دیا تو امام رازی نے رد اس طرح کیا کہ اگر تم کہو کہ مجاز عقلی فعل کے لئے ایسے فاعل کا ہونا کوئی ضروری نہیں جس کی طرف اسناد حقیقت ہو تو پھر یہ مطلب ہو گا کہ فعل ہو لیکن اس کا فاعل حقیقی نہ ہو حالانکہ کس طرح ہو سکتا ہے کہ فعل ہو اور اس کا فاعل نہ ہو۔

فهو ان کان الخ سے بتایا کہ فاعل تو فعل کے لئے ضروری ہو گا اب جس کی طرف فعل کا اسناد ہے وہ فاعل حقیقی ہے یا نہیں اگر وہ فاعل حقیقی ہے تو پھر یہ مجازی نہیں ہو گا بلکہ حقیقت ہو گی اگر یہ حقیقت نہ ہوتی تو پھر تم کیسے کہہ سکتے تھے کہ یہ مجاز عقلی ہے اور اگر جس کی طرف فعل کا اسناد ہے وہ فاعل نہ ہو تو پھر فاعل مقدر نکالیں گے بہر حال فعل کے لئے مجاز عقلی میں ایسا فاعل ضرور ہوتا ہے کہ جس کی طرف اسناد حقیقت ہو اب اس سے باقی ماندہ عبارت کی تقریر ملاحظہ ہو تو وہ اس طرح کہ

لکن لا یلزم الخ سے شارح امام رازی کے رد کا شیخ عبدالقاہر کی طرف سے جو اب دیتا ہے کہ عبدالقاہر نے جو کہا کہ مجاز عقلی میں فعل کے لئے ایسے فاعل کا ہونا ضروری نہیں جس کی طرف اسناد حقیقۃ ہو پھر مثالیں دیں کہ جہاں مجاز عقلی کی حقیقت عقلی یعنی ایسا فعل نہیں جس کی طرف اسناد حقیقت ہو تو اُس کا یہ مطلب نہیں مجاز عقلی کی کبھی حقیقت عقلی نہیں ہوتی تاکہ پھر بغیر فاعل کے لازم آئے بلکہ یہ مطلب ہے کہ حقیقۃ عقلی ہوتی تو ہے لیکن کبھی مستعمل نہیں ہوتی اور شارح نے اس کی ایک مثال بھی دی جیسے کے ایک حقیقۃ لغوی ہوتی ہے کہ لفظ کا استعمال معنی موضوع لہ میں ہو اور ایک مجاز لغوی ہوتا ہے کہ لفظ

کا استعمال غیر معنی موضوع لہ میں ہو تو کئی لفظ ایسے ہوتے ہیں کہ ہمیشہ اُن کا استعمال غیر معنی موضوع لہ میں ہوتا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ اس لفظ کی حقیقت لغوی یعنی معنی موضوع لہ ہی نہیں بلکہ مطلب ہوتا ہے کہ حقیقت لغوی تو ہے لیکن مستعمل نہیں۔

و انکرہ السکاکی الخ سے ماتن نے بتایا کہ سکاکی نے مجاز عقلی کا انکار کیا لیکن اُس کا یہ مطلب نہیں کہ سکاکی کے نزدیک مجاز عقلی ہوتا ہی نہیں بلکہ یہ مطلب ہے کہ جن مثالوں میں دوسرے مجاز عقلی بناتے ہیں وہاں سکاکی استعارہ بالکنایہ بناتا ہے مثلاً مجاز عقلی کی مثال تھی انبت الربیع البقل تو یہاں انبات کا اسناد ربیع کی طرف اس میں مجاز ہے تو سکاکی اس کو استعارہ بالکنایہ بناتا ہے کہ ربیع کو تشبیہ دی گئی ہے قادر مختار یعنی اللہ تعالیٰ جل جلالہ کے ساتھ اور ذکر ربیع مراد اللہ تعالیٰ ہے باقی قرینہ اس پر یہ ہے کہ انبات یہ اللہ تعالیٰ کے لوازم مساویہ سے ہے اور اس کا اسناد ربیع کی طرف ہے تو معلوم ہوا کہ ربیع سے مراد اللہ جل جلالہ ہے مبالغہ طور پر یعنی گویا کہ ربیع کو قادر مختار سمجھا گیا

و ھذا معنی قولہ الخ سے شارح نے بتایا کہ اسکے آگے ماتن نے جو سکاکی کا قول نقل کیا اس کا یہی مطلب ہے جو ہم نے بیان کر دیا

و ھی عندہ الخ سے شارح نے بتایا کہ سکاکی کے نزدیک استعارہ بالکنایہ اُسے کہتے ہیں جو ذکر مشبہ کا ہو اور مراد مشبہ بہ ہو اور اس پر قرینہ یہ کہ مشبہ بہ کے جو لوازم مساویہ ہوتے ہیں۔ لوازم مساویہ اس لئے کہا کہ اگر لازم عام ہو تو ہو سکتا ہے کہ مشبہ کے بھی وہ لوازم ہو پھر قرینہ مشبہ بہ کے مراد ہونے پر نہیں ہوگا۔ان میں سے کسی کو مشبہ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے تو جب لوازم مشبہ بہ کے ہیں اور منسوب مشبہ کی طرف ہیں تو یہی

مطلب ہو گا کہ مراد مشبہ نہیں بلکہ مشبہ بہ مراد ہے اس کی شارح نے ایک مثال دی جیسے کے منیۃ یعنی موت کو تشبیہ دی درندے کے ساتھ تو ذکر موت کا کیا گیا۔اور مشبہ بہ یعنی درندے کے لوازم مساویہ سے پنجے موت کی طرف منسوب کیے گئے کہ مخالب المنیۃ نشبت یعنی موت کے پنجے گڑ گئے ساتھ فلاں کے تو مشبہ بہ کے لوازم کا مشبہ کی طرف منسوب کرنا قرینہ ہے کہ موت سے مراد درندہ ہے

بناء علی ان المراد الخ سے وہی بات ماتن نے ذکر کی کہ سکا کی جو کہتا ہے کہ مجازعقلی استعارہ بالکنایہ ہے تو اس کی بناء کس پر ہے تو بتایا کہ اس پر کہ مثلا انبت الربیع البقل میں وہ کہتا ہے کہ ذکر ربیع اور مراد فاعل حقیقی یعنی اللہ تعالیٰ ہے اور قرینہ یہ ہے کہ انبات یہ لازم مساوی ہے قادر مختار کا تو اُس کا اسناد جب ربیع کی طرف ہے تو پھر ربیع سے ربیع کا اپنا معنی مراد نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ مراد ہے۔

و علی ھذا لقیاس غیرہ الخ تو ماتن نے تو صرف ایک مثال انبت الربیع البقل میں استعارہ بالکنایہ بنایا اور کہتا ہے کہ دوسری مثالوں کو اسی پر قیاس کر و تو شارح صاحب دو تین مثالیں ذکر کرتا ہے کہ شفی الطبیب المریض میں طبیب کو تشبیہ دی گئی ہے شافی حقیقی یعنی اللہ تعالیٰ کے ساتھ تو ذکر طبیب کا ہے اور اس کی طرف شافی حقیقی کا لازم مساوی شفاء کی نسبت تو یہ قرینہ ہے کہ طبیب سے مراد شافی حقیقی ہے دوسری مثال تھی مجازعقلی کی ہزم الامیر جندہ تو امیر کو تشبیہ دی گئی لشکر کے ساتھ اور ذکر امیر کا کیا اور لشکر کے لازم مساوی یعنی ہزم کا اسناد کیا امیر کی طرف تو یہ قرینہ ہے کہ امیر سے مراد لشکر ہے

و الحاصل انہ الخ سے شارح استعارہ بالکنایہ کا قاعدہ کلیہ ذکر کرتا ہے وہ یہ ہے

کہ فاعل مجازی جس کا ذکر ہوتا ہے اس کو تشبیہ دی جاتی ہے پہلے حقیقی کے ساتھ اور وجہ تشبیہ یہ ہوتی ہے کہ اس فاعل حقیقی کے ساتھ فعل کا تعلق ہوتا ہے اُسی طرح فعل مجازی کے ساتھ بھی فعل کے وجود کا تعلق ہوتا ہے۔ اگر چہ تعلق میں فرق ہوتا ہے کیونکہ فاعل حقیقی سے تو فعل صادر ہوتا ہے یا فاعل حقیقی کے ساتھ فعل قائم ہوتا ہے جبکہ فاعل مجازی فعل کا مکان یا زمان یا سبب وغیرہ ہوتا ہے پھر اس کے بعد ذکر فاعل مجازی کو کرتے ہیں اور فاعل حقیقی کے لوازم سے کوئی چیز فاعل مجازی کی طرف منسوب کرتے ہیں یہی قرینہ ہوتا ہے کہ مراد فاعل حقیقی ہے

و فیه نظر لانه الخ پہلے ماتن نے کہا تھا کہ سکاکی نے مجاز عقلی کا انکار کر دیا اور جہاں دوسرے لوگ مجاز عقلی بناتے ہیں تو وہ وہاں استعارہ بالکنایہ بناتا ہے تو استعارہ بالکنایہ اس طرح بناتا ہے کہ وہ کہتا ہے کہ جو غیر ماھولہ ہوتا ہے اس سے ماھولہ اور فاعل حقیقی مراد ہوتا ہے تو اب یہاں سے ماتن سکاکی کے مذہب پر اعتراض کرتا ہے کہ اس میں کئی خرابیاں ہیں تو سکاکی کا مذہب ملزوم اور خرابیاں اس کو لازم ہونگی تو پہلی خرابی یہ ذکر کی کہ قرآن پاک میں ہے کہ فھو فی عیشۃٍ راضیۃٍ تو یہاں مجاز ہے عیشۃ یہ فاعل مجازی ہے اور غیر ماھولہ ہے تو اس سے سکاکی کے مذہب کے مطابق فاعل حقیقی یعنی صاحب عیشۃ مراد ہوگا اور ھو ضمیر سے بھی صاحب عیشۃ مراد ہے تو اب عبارت اس طرح بنے گی کہ فھو فی صاحب عیشۃ یعنی وہ صاحب عیشہ ہے تو یہ ظرفیۃ الشئ لنفسہ لازم آجائیگی۔ باقی اس پر دلیل دینی تھی کہ سکاکی کے مذہب کے مطابق کیوں عیشۃٍ سے صاحب عیشۃ مراد ہوگا تو ماتن نے بتایا کہ

لما سیاتی سے کہ آگے خود متن میں سکاکی کے مذہب کے مطابق جب استعارہ بالکنایہ کی تفسیر آئے گی تو پھر معلوم ہوگا کہ سکاکی کے مذہب کے مطابق عیشتہٍ سے مراد صاحب عیشتہ ہوگا۔ باقی شارح نے بتایا کہ ہم نے تو وہ تفسیر کچھ پہلے ذکر کی ہے کہ اس کے نزدیک استعارہ بالکنایہ ہے کہ ذکر مشبہ اور مراد مشبہ بہ ہو اور قرینہ ہو

و کذا لا معنی لقولنا خلق الخ تو ماتن نے جو مثال دی تھی اس پر اعتراض تھا کیونکہ مجاز عیشتہٍ اور راضیتہٍ کے درمیان نہیں بلکہ راضیتہٍ اور اسکے اندر جو ضمیر ہے اس میں مجاز ہے تو پھر عیشتہٍ سے مراد صاحب نہ ہوا تو پھر یہ ظرفیتہ الشئی الی نفسہ کیسے لازم آئے گی اس لئے شارح صاحب اور مثال دیتے ہیں کہ وہ یہ ہے قرآن پاک میں ہے خلق من ماءٍ دافق جسکا ترجمہ یہ ہے کہ پیدا کیا گیا انسان پانی ٹپکانے والے سے تو اب یہاں مجاز ہے کیونکہ پانی تو ٹپکانے والا نہیں ہوتا بلکہ بندہ ٹپکانے والا ہوتا ہے تو یہاں ماء کو تشبیہ دی ہے بندے کے ساتھ ذکر ماء کا ہے مراد بندہ ہوگا تو مطلب ہوگا کہ پیدا کیا گیا انسان ٹپکانے والے سے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ انسان شخص سے تو پیدا نہیں ہوتا بلکہ مادہ تولد سے پیدا ہوتا ہے

و یستلزم ان لا یصح الخ سے ماتن نے سکاکی کے مذہب میں دوسری خرابی ذکر کی وہ یہ ہے کہ مجاز عقلی میں جہاں فاعل مجازی کی اضافت ہوتی ہے فاعل حقیقی کی طرف تو وہاں چونکہ سکاکی کے مذہب کے مطابق فاعل مجازی سے فاعل حقیقی مراد ہوگا تو پھر فاعل حقیقی کی اضافت ہوگی۔فاعل حقیقی کی طرف تو اضافت الشئی الی نفسہِ لازم آجائیگی تو پھر چاہیئے کہ یہ اضافت جائز نہ ہوتی حالانکہ اضافت جائز ہوتی ہے اور واقع ہوتی ہے

اس پر دلیل بھی دی کہ قرآن پاک میں یہ اضافت واقع ہے مثلاً فما ربحت تجارتھم میں تجارۃ فاعل مجازی ہے اورھم یعنی تاجر فاعل حقیقی ہے تو پھر سکا کی کے مذہب کے مطابق تجارۃ سے بھی فاعل حقیقی مراد ہوگا۔تو پھر اضافت الشئی الی نفسہ لازم آجائیگی

و لو مثل بقوله تعالى الخ ماتن پر ایک اعتراض تھا جس کا دوسرے محققین نے جو اب دیا تھا تو شارح ان کا رد کر کے پھر اپنا جواب دے گا تو اعتراض ماتن پر یہ تھا کہ ماتن نے جو اضافت الشئی الی نفسہ کی مثال دی ہے یہ ٹھیک نہیں یعنی اس میں اضافت الشئی الی نفسہ نہیں لازم آتی کیونکہ مجاز کوئی نھارۃ اور صائم کے درمیان تو نہیں بلکہ صائم اور اُس کے اندر جو ضمیر ہے ان کے درمیان مجاز ہے تو یہ ضمیر تو کوئی مضاف نہیں پھر اضافت الشئی الی نفسہ کس طرح لازم آئے گی تو اس کا بعض محققین نے جواب دیا تھا کہ ماتن نے مثال ٹھیک دی ہے یہاں اضافت الشئی الی نفسہ لازم آئے گی کیونکہ یہ ٹھیک ہے کہ مجاز صائم اور اُس کے اندر ضمیر کے درمیان ہے لیکن اس ضمیر سے مراد تو صاحب ہے تو پھر جس کی طرف یہ ضمیر راجع ہے یعنی نھار تو اس سے بھی صاحب ہوگا۔اور ضمیر سے بھی صاحب مراد ہے تو نھارۃ سے اضافت الشئی الی نفسہ لازم آجائے گی تو اس کا شارح نے عبارت میں ضمناً رد کر دیا کہ یہاں اضافت الشئی الی نفسہ لازم نہیں آتی کیونکہ علم بیان کی ایک اصطلاح صنعتہ استخدام ہے وہ یہ ہوتی ہے کہ ایک لفظ کے دو معنی ہوں جب خود لفظ ذکر کیا جائے تو ایک معنی مراد لیا جائے اور جب لفظ کی ضمیر لوٹائی جائے تو پھر دوسرا معنی مراد لیا جائے تو یہاں بھی اسی طرح ہے کہ نھار کے دو معنی ہیں ایک حقیقی یعنی دن اور دوسرا معنی صاحب ہے تو جب خود نھار مراد لیا تو اب کیسے اضافت الشئی الی نفسہ لازم آئے گی تو اب

اصل اعتراض اسی طرح باقی رہا کہ ماتن نے اضافت الشیٔ الی نفسہٖ کی مثال ٹھیک نہیں دی اس لئے اب شارح صاحب

لکن المنا قشته الخ سے خود جواب دیتے ہیں وہ یہ ہے کہ یہ اعتراض مثال پر ہے اور مثال پر اعتراض کرنا محصلین کے طریقے سے نہیں کیونکہ اگر مثال پر اعتراض کرو گے تو پھر وہ کہے گا کہ ہم اور مثال دیتے ہیں مثلاً فما ربحت تجارتھم والی تو یہاں تو تجارۃ کی اضافت ہے فاعل حقیقی کی طرف تو پھر تجارۃ سے بھی سکاکی کے مذہب کے مطابق فاعل حقیقی مراد ہوگا تو اضافت الشیٔ الی نفسہٖ لازم آئے گی یا یہ مثال دے گا کہ فنام لیلی و تجلی ھمی کی یہاں لیل اور ھم کی اضافت ہے یا متکلم کی طرف جو کہ فاعل حقیقی ہے تو لیل اور ھم سے بھی سکاکی کے مذہب کے مطابق فاعل حقیقی مراد ہوگا تو پھر اضافت الشیٔ الی نفسہٖ لازم آجائے گی

و ان لا یکون الا مر بالبناء الخ سے ماتن نے سکاکی کے مذہب میں تیسری خرابی ذکر کی وہ یہ ہے کہ قرآن پاک میں ہے کہ فرعون نے کہا کہ یا ھامان ابن لی صرحا تو اب ھامان یہ فاعل مجازی ہے تو سکاکی کے مذہب کے مطابق اس سے مراد فاعل حقیقی یعنی مستری ہونگے تو جب مستری مراد ہونگے تو پھر بالفرض اگر ھامان محل نہ بناتا تو پھر بادشاہ کو چاہیئے تھا کہ ھامان کو نہ پوچھتا بلکہ مستریوں سے پوچھتا حالانکہ ندا اور خطاب ھامان کو ہے اگر ھامان نہ بناتا تو پھر بادشاہ ھامان کو پوچھتا نہ کہ مستریوں کو پوچھتا

و ان یتوقف نحوا نبت الربیع الخ سے ماتن نے سکاکی کے مذہب میں چوتھی خرابی ذکر کی وہ یہ ہے کہ قاعدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء توقیفی ہوتے ہیں یعنی سماع شرع پر

موقوف ہوتے ہیں جو قرآن وحدیث میں اللہ تعالیٰ کے نام ہیں ان کا تو اللہ تعالیٰ پر اطلاق کر سکتے ہیں لیکن جس کا قرآن و حدیث میں اللہ تعالیٰ پر اطلاق نہیں آیا اُن کا اطلاق ہم اللہ تعالیٰ پر نہیں کر سکتے نہ حقیقۃً اور نہ مجازاً یہ تعمیم اس لئے کرتے ہیں کہ کوئی یہ نہ کہے کہ میں مجازی معنی لے کر اطلاق کرتا ہوں تو اسکے بعد اعتراض یہ ہے کہ انبت الربیع البقل میں ربیع انبات کا فاعل مجازی ہے تو پھر سکاکی کے مذہب کے مطابق اس سے مراد فاعل حقیقی یعنی اللہ جل شانہٗ ہوگا تو پھر اللہ پر ربیع کا اطلاق آگیا تو یہ مثال تب صحیح ہونی چاہیئے کہ قرآن یا حدیث میں اللہ تعالیٰ پر ربیع کا اطلاق آیا ہو اور اگر اللہ تعالیٰ پر ربیع کا اطلاق قرآن و حدیث میں نہیں ایا پھر یہ مثال درست نہیں ہونی چاہیئے حالانکہ یہ مثال کوئی موقوف نہیں ہوتی خواہ قرآن و حدیث میں اللہ تعالیٰ پر ربیع کا اطلاق آیا ہو یا نہ یہ مثال صحیح ہوتی ہے باقی ماتن نے نحوانبت کہا جس سے صفت مشہورہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ سوال ہوا کے صفۃ مشہورہ کیوں ذکر کی جواب دیا کہ شارح صاحب نے صفت مشہورہ اس لئے ذکر کی جہاں مجاز عقلی سے فاعل حقیقی اللہ تعالیٰ مراد ہو تو وہ مثال تب صحیح ہونی چاہیئے کہ قرآن و حدیث میں اس کا اللہ تعالیٰ پر اطلاق آیا ہو والافلا حالانکہ یہ مثالیں کوئی سماع پر موقوف نہیں ہوتی۔

واللوازم کلھا منتفیۃ الخ ماتن نے کہا کہ سکاکی کے مذہب پر یہ چار خرابیاں لازم ہیں اب کہتا ہے کہ یہ لوازم سارے باطل ہیں اب پھر ذکر کرنا تھا کہ باطل کیسے تو شارح نے بتایا کہ ہم ہر ایک لازم کے ساتھ ذکر کرآئے کہ کس طرح باطل ہے تو پھر ملزوم بھی باطل ہیں کیونکہ لازم کی نفی سے ملزوم کی بھی نفی ہو جاتی ہے تو ملزوم یہ تھا کہ مجاز عقلی

استعارہ بالکنایہ ہو تو ثابت ہوا کہ مجاز عقلی استعارہ بالکنایہ نہیں کیونکہ مجاز عقلی اسناد میں ہوتا ہے جب کہ استعارہ بالکنایہ اطراف میں ہوتا ہے تو ماتن نے ثابت کر دیا کہ مجاز عقلی اسناد میں ہوتا ہے نہ کہ اطراف میں

و جوابه ان مبنی هذه الخ سے شارح صاحب سکاکی کی طرف سے جواب دیتے ہیں وہ یہ کہ ماتن وغیرہ نے استعارہ بالکنایہ کا مطلب نہیں سمجھا کیونکہ انہوں نے کہا کہ مثلاً مخالب المنیۃ نشبت بفلان میں منیہ کو درندے کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے تو ذکر منیۃ اور مراد درندہ ہے حالانکہ درندہ تو یہاں مراد نہیں کیونکہ اگر یہ ہو کہ منیہ سے حقیقی درندہ مراد ہے تو پھر یہ مطلب ہوگا کہ یہ عبارت اُس وقت بولنی چاہی ہے جب کسی کو درندہ پھاڑ ڈالے حالانکہ یوں کوئی مر جائے اپنی موت کے ساتھ پھر بھی مخالب المنیہ نشبت بفلان کہتے ہیں تو شارح کہتا ہے کہ استعارہ بالکنایہ میں ذکر مشبہ کا ہوتا ہے اور مراد مشبہ بہ ہوتا ہے ۔مشبہ اس طرح مراد ہوتا ہے کہ مشبہ کو مشبہ بہ کا فرد ادعائی بنایا جاتا ہے تو پھر مشبہ بہ کے دو فرد ہو جاتے ہیں ایک حقیقی اور متعارف اور دوسرا فرد ادعائی اور غیر متعارف اور مراد وہ ادعائی اور غیر متعارف ہوتا ہے جیسے کہ یہاں مخالب المنیۃ نشبت بفلان میں ذکر بھی منیہ کا ہے اور مراد بھی منیہ ہے لیکن منیہ کو فرد بنایا گیا ہے درندے کا گویا درندے کے دو فرد ہو گئے ایک وہ جو جنگلوں میں رہتا ہے اور دوسرا فرد موت ہے تو یہاں حقیقی درندہ مراد نہیں ہوتا بلکہ ادعائی فرد ہوتا ہے

کیف و قد قال السکاکی الخ پہلے شارح نے خود بتایا کہ سکاکی کے مذہب کا یہ مطلب ہے کہ ذکر مشبہ اور مراد مشبہ بہ ہوتا ہے لیکن منیۃ مشبہ بہ کا فرد ادعائی بنایا جاتا

ہے۔ اب یہاں سے اس پر دلیل بھی دیتا ہے کہ خود سکا کی نے بھی یہی مطلب بیان کیا ہے تو وہ اس طرح کہ سکا کی نے استعارہ بالکنایہ کی تحقیق کرتے ہوئے کہا کہ مخالب المنیۃ نشبت بفلان میں ہم منیہ کا نام ادعائے سبع کو دیتے ہیں اور منیۃ کو ادعاء سبع کا مرادف بناتے ہیں تاویل کی وجہ سے اور وہ تاویل یہ ہے کہ منیۃ کو سبع کی جنس سے کرتے ہیں مبالغہ فی التشبیہ کی وجہ سے تو اب وہی شارح کا ذکر کردہ مطلب بن گیا کہ استعارہ بالکنایہ میں ذکر بھی مشبہ کا ہوتا ہے اور مراد مشبہ بہ ہوتا ہے۔ لیکن مشبہ کو مشبہ بہ کا فرد ادعائی بنایا جاتا ہے اور اس طرح بعد میں سکا کی نے کہا کہ منیہ سے مراد سبع ہوتا ہے۔ لیکن سبع حقیقۃً نہیں بلکہ ادعائی سبع مراد ہوتا ہے اور یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ یہ منیہ سبع کا غیر نہیں ہے

وحینئذ یکون المراد الخ سے شارح نے بتایا کہ جب ہم نے استعارہ بالکنایہ کا مطلب ذکر کیا کہ ذکر مشبہ کا ہوتا ہے اور مراد مشبہ بہ ہوتا ہے لیکن مشبہ کو مشبہ بہ کا فرد ادعائی بنایا جاتا ہے تو اب سارے اعتراض دفع ہو گئے وہ اسطرح کے پہلی مثال فھو فی عیشۃ لاضیۃ والی تھی تو یہاں ذکر بھی عیشہ کا ہے اور مراد بھی عیشہ ہے لیکن عیشہ کو مشبہ بہ صاحب کا فرد ادعائی بنایا گیا اب معنیٰ میں خرابی لازم نہ آئی یعنی ظرفیۃ الشئی لنفسہٖ لازم نہ آئی اور دوسری مثال تھی نھارہٗ صائم تو یہاں ذکر بھی نھارُ کا اور مراد بھی نھارُ ہے لیکن نھارُ کو مشبہ بہ یعنی صاحب کا فرد بنایا گیا ہے تو مشبہ کے دو فرد بن گئے ایک صاحب حقیقت اور دوسرا فرد نھارُ اداعائی صاحب ہے تو یہاں نھار ادعائی فرد مراد لیا گیا تو اضافت الشئی الی نفسہٖ لازم نہ آئی کیونکہ نھار سے مراد ادعائی صاحب ہے ۂ سے مراد حقیقت صاحب ہے اور تیسری مثال تھی یا ھامان ابن لی صرحا تو یہاں ذکر بھی ھامان کا ہے اور مراد بھی ھامان

ہے لیکن ھامان کو مشبہ بہ یعنی عملہ کا فرد بنایا گیا او عائی اب اعتراض تھا کہ ھامان جو کہ وزیر تھا اُس کو مزدوروں کا فرد کیسے بنا سکتے ہیں تولفرط المباشرۃ نکالکر جواب دیا کہ چونکہ ھامان نے کام کی نگرانی کرنی تھی اور لفرط المباشرۃ کی وجہ سے مزدوروں پر نگرانی کرنے والے کو بھی فردوں میں شمار کیا جاتا ہے۔اور چوتھی مثال انبت الربیع کی تھی تو یہاں ذکر بھی مشبہ کا ہے اور مراد بھی مشبہ ہے اگر اللہ تعالیٰ مراد ہوتا تو پھر اعتراض کرتے کہ یہ مثال تب صحیح ہوتی ہے کہ قرآن یا حدیث میں ربیع کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر آتا اور ربیع کو غلبہ فی التشبیہ کی وجہ سے قادرمختار کا فرد بنایا گیاہوتا

و ھذا ظاھر الخ سے شارح نے بتایا کہ یہ ساری باتیں تو واضح لیکن معلوم نہیں کہ ماتن کو سمجھ کیوں نہیں آئی باقی شارح نے کہا کہ استعارہ بالکنایہ پر ایک اور قوی اعتراض وارد ہوتا ہے لیکن وہ ہم بعد میں علم البیان میں ذکر کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ

و لان ینتقض بنحو نھارہ صائم الخ سے پہلے ماتن نے سکاکی کے مذہب پر چار اعتراض کیے اور شارح نے ان کا جواب بھی دیا اب یہاں سے ماتن سکاکی پر پانچواں اعتراض کرتا ہے کہ وہ اس طرح کہ سکاکی کہتا ہے کہ مجاز عقلی استعارہ بالکنایہ ہوتا ہے تو وہ اس طرح بناتا ہے کہ فاعل مجازی کو فاعل حقیقی کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے تو فاعل مجازی سے مراد فاعل حقیقی ہوتا ہے تو یہ کہتا ہے کہ استعارہ خواہ مکنیہ یا مصرحۃ وغیرہ ہو تشبیہ میں مشبہ اور مشبہ بہ دونوں کا ذکر نہیں ہوتا حالانکہ مجاز عقلی میں مشبہ اور مشبہ بہ دونوں کا ذکر ہوتا ہے تو پھر مجاز عقلی استعارہ بالکنایہ کیسے کہ سکتے ہیں ۔اس کی مثال بھی مثلاً نھارہٗ صائم تو یہاں نھار فاعل مجازی جو کہ مشبہ ہے کا ذکر ہے اور ہٗ ضمیر جو کہ فاعل حقیقی ہے

اور مشبہ بہ ہے اس کا بھی ذکر ہے اسی طرح لیلۂ صائم نے بھی دونوں طرفوں کا ذکر ہے

کما صرح بہ الخ سے بتایا کہ خود سکا کی نے اپنی کتابوں میں اس کی تصریح کی ہے اگر مشبہ مشبہ بہ دونوں کا ذکر ہو تو پھر اُس کو استعارہ نہیں کہتے وہ اس طرح کہ مثلاً رائیتُ بفلا ن اسداً کہیں اُس کا معنی ہے کہ دیکھا میں نے ساتھ فلاں کے حال ہونے فلاں کے شیر ہے تو یہاں فلاں مشبہ اور اسد مشبہ بہ ہے اور دونوں کا ذکر ہے اسی طرح

لقینی منهٗ اسدٌ یعنی یہاں بھی مشبہ یعنی زید اور مشبہ بہ یعنی اسد دونو ں کا ذکر ہے اوراسی پر باقی کو قیاس کرلو تو سکا کی نے کہا کہ یہ بات تشبیہ سے ہے اور استعارہ کے باب سے نہیں کیونکہ ان مثالوں میں مشبہ مشبہ بہ دونو ں کا ذکر ہے

و جوابه انا لا نسلم ان ذکر الطرفین الخ سے شارح نے سکا کی کی طرف سے اُس کے کئی جواب دیئے پہلا جواب یہ ہے یہ جو کہتے ہیں کہ استعارہ میں دونو ں طرفوں کا ذ کر منع ہوتا ہے تو مطلقاً منع نہیں ہوتا بلکہ جب تشبیہ سے خبر دے تشبیہ سے خبر دینے کا مطلب ہے کہ تشبیہ بنانے کے بغیر معنی درست نہ ہو سکے ۔مشبہ مشبہ بہ کا ذکر تشبیہ کا فائدہ دے اس کی کئی صورتیں ہوسکتی ہیں مثلاً مبتداء خبر ہوں جیسے کہ زید اسد اب یہ مشبہ مشبہ بہ سے خبر دیتے ہیں کیونکہ تشبیہ نہ بنائیں تو حمل درست نہیں کیونکہ زید اسد ایک دوسرے کے مبائن ہیں تو مبائن کا مبائن پر کیسے حمل ہوسکتا ہے یا حال ذوالحال ہوں تو ذو الحال پر بھی حال کا حمل ہوتا ہے وہ حمل بھی تب صحیح ہوگا کہ تشبیہ بنائیں گے یا مشبہ مشبہ بہ صفت موصوف ہوں یہاں بھی یہ ہوگا کہ حمل صفت کا موصوف پر تب صحیح ہوگا کہ تشبیہ بنائیں یا مضاف مضاف الیہ ہوں لیکن اضافت بیانی ہو۔ جیسے کہ لجین الماء تو اب یہاں تشبیہ کے بغیر معنی

درست نہیں ہو سکتا کیونکہ لجین چاندی کے پانی کو کہتے ہیں تشبیہ کا اعتبار کئے بغیر معنی یہ ہوگا کہ چاندی جو کہ پانی ہے یہ معنی درست نہیں جب لجین اور الماء کہ درمیان تشبیہ کا اعتبار کریں گے تو پھر معنی درست ہوگا کہ چاندی کے پانی کی طرح باقی نھارہ صائم میں تو تشبیہ سے خبر نہیں دیتا کیونکہ نھارہٗ میں مجاز عقلی ہو تو پھر بھی تشبیہ سے خبر نہیں دیتا یعنی معنی سمجھ آ سکتا ہے اسی طرح صائم اور اس کی ضمیر میں بنائیں تو پھر بھی یہ تشبیہ سے خبر نہیں دیتا باقی یہاں وہم ہے کہ جیسے کہ لجین الماء میں تم کہتے ہو کہ استعارہ نہیں کیونکہ یہاں مشبہ مشبہ بہ ایسی وجہ پر مذکور ہیں جو تشبیہ سے خبر ہے تو پھر نھارہٗ بھی تو لجین الماء کی طرح مضاف مضاف الیہ ہیں تو وہاں بھی استعارہ نہیں بنانا چاہیئے لیکن عبد الحکیم صاحب نے اس کا جواب دیا کہ نھارہٗ میں اضافت اضافت لامی ہے وہ تشبیہ سے خبر نہیں دیتے اور لجین الماء میں اضافت بیانی ہے یہ تشبیہ سے خبر دیتی ہے

بدلیل انه جعل الخ سے شارح نے اس پر دلیل بھی دی ہے مشبہ مشبہ بہ دونوں کا ذکر استعارہ میں مطلقاً منع نہیں ہوتا بلکہ خاص طریقے پر منع ہوتا ہے تو دلیل یہ ہے کہ خود سکاکی نے ایک شعر میں استعارہ بنایا ہے حالانکہ وہاں مشبہ مشبہ بہ دونوں کا ذکر ہے تو شعر کا ایک مصرعہ یہ ہے کہ قد زرا زرا ده علی القمر تو یہ کسی شاعر نے اپنے محبوب کی تعریف کی ہے کہ میرے محبوب کی قمیض اس لئے جلدی پھٹی ہے کہ کئی ایسے ریشمی کپڑے ہوتے ہیں کہ جو چاند کی روشنی میں جلد پھٹ جاتے ہیں تو میرا محبوب بھی چاند ہے تو اس پر یہ کپڑے اس لئے جلد پھٹ جاتے ہیں تو اب یہاں مشبہ یعنی محبوب کا ذکر بھی ہے زرا میں بھی اور ازرارہ میں بھی اور مشبہ بہ قمر کا بھی ذکر ہے لیکن باوجود دونوں کے ذکر کے سکا

کی نے یہاں استعارہ بنایا تو معلوم ہوا کہ مطلقاً مشبہ مشبہ بہ دونوں کا ذکر استعارہ میں منع نہیں ہوتا بلکہ تب منع ہوتا ہے جب تشبیہ سے خبر دے۔

علی ان المشبه به ههنا الخ سے پہلے شارح نے سکا کی کی طرف سے دوسرا جواب دیتا ہے کہ نھارۂ صائم نے مشبہ مشبہ بہ دونوں کا ذکر نہیں بلکہ صرف ایک یعنی مشبہ کا ذکر ہے کیونکہ دونوں کا ذکر تب ہوتا ہے کہ نھارہ مشبہ ہوتا اورۂ مشبہ بہ ہوتا حالانکہ اس طرح نہیں کیونکہ نھار مشبہ ہے اس سے مراد مطلق صائم ہے یعنی ۂ ہو یا کوئی اور ہو اور ۂ سے مراد ذات ہے اس بندے کی خواہ صائم ہو یا غیر صائم ہو تو یہ مشبہ بہ نہیں بلکہ مشبہ بہ تو شخص صائم ہے تو مطلب یہ ہے کہ جو مشبہ بہ ہے اس کا ذکر نہیں اور جس کا ذکر ہے وہ مشبہ بہ نہیں ہے کیونکہ مشبہ بہ تو شخص صائم ہے اور اس کا تو ذکر نہیں بلکہ ۂ کا ذکر ہے تو ۂ سے شخص صائم مراد نہیں بلکہ مطلق اُس کی ذات مراد ہے خواہ صائم ہو یا نہ ہو۔ باقی علامہ عبدالحکیم ذکر کرتا ہے کہ نھار اور ۂ میں تو بہت بعد ہے کیسے مشبہ مشبہ بہ بن سکتے ہیں کیونکہ نھار سے تو مطلق صائم مراد ہے خواہ ۂ ہو یا کوئی اور ۂ سے مراد ذات ہے خواہ صائم ہو یا غیر صائم تو نھار سے صائم مراد ہے اور ۂ میں تو غیر صائم کا احتمال بھی ہو سکتا ہے تو پھر جب اتنا بعد ہے تو مشبہ مشبہ بہ کیسے بن سکتے ہیں

و منهم من لم يقف على مراد السكاكی الخ تو علامہ نے بھی سکا کی کی طرف سے جواب دیے اور دوسرے لوگوں نے بھی سکا کی کی طرف سے جواب دیے تھے تو اب یہاں سے علامہ بعض شارحین کا رد کرتا ہے کہ وہ سکا کی کی مراد پر واقف نہ ہوئے اس لئے پھر ان کو جواب میں غلطی لگی اب یہ ہے کہ انہوں نے کیا جواب دیے اور اُن کو جواب

دینے میں غلطی کیا گی تو پہلا اعتراض ماتن نے یہ کہا تھا کہ فھو فی عیشۃ راضیۃ میں عیشۃ سے مراد صاحب ہو گا اور ھو سے بھی صاحب مراد ہو گا تو پھر ظرفیۃ الشئی لنفسہ لازم آجائے گی تو اس کا انہوں نے جواب دیا کہ یہ تو تب ہے کہ اگر مجاز عقلی عیشۃ میں ہو لیکن مجاز عقلی تو راضیۃ اور اس کے ضمیر کے درمیان ہے تو راضیۃ کے ضمیر سے مراد صاحب ہو گا تو ضمیر تو کوئی ظرف نہیں کہ ظرفیۃ الشئی الی نفسہ لازم آجائے تو اس جواب میں اُن کو غلطی یہ لگی کہ اُن کے جواب سے یہ بات سمجھ آتی ہے کہ اگر عیشۃ میں مجاز عقلی بنائیں تو یہ ظرفیۃ الشئی لنفسہ لازم آئے گی حالانکہ علامہ کی تقریر کے مطابق یہ بھی ظرفیۃ الشئی لنفسہ لازم نہیں آتی کیونکہ ذکر بھی عیشۃ کا اور مراد بھی عیشۃ ہو گا لیکن عیشۃ کو صاحب کا ایک فرد بنایا گیا ہے اُدعاءً اب کوئی ظرفیۃ الشئی لنفسہ لازم نہیں آئے گی باقی شارح نے ذرا عبارت میں آیشۃ کا معنی کیا کہ عیشۃ کا معنی عیشۃ حسنۃ اور بعد میں جو عبارت نکالی ہے اُس میں راضیۃ کی ضمیر سے صاحب مراد لیا ہے اور صاحب کی طرف ضمیر لوٹائی ہے۔

و المراد بالنھار الخ تو دوسرا اعتراض ہے کہ نھارہ صائم نے اضافۃ الشئی الی نفسہ لازم آئے گی تو اس کا انہوں نے پہلا جواب یہ دیا کہ نہار سے مراد مطلقاً صائم ہے خواہ وہ ہو یا کوئی اور ہو اور ہو سے تو خاص صائم مراد ہے مثلاً وہی زید تو یہ عام کی اضافت ہے خاص کی طرف اضافت الشئی لنفسہ کیسے لازم آجائے گی تو اس جواب میں خرابی یہ ہے کہ علامہ کے جواب کے مطابق تو نھار سے خاص صائم مراد ہے یعنی نھار کیونکہ صائم کے دونوں فرد تھے ایک وہ اور دوسرا نھار جبکہ انہوں نے کہا کہ نھار سے مطلق صائم مراد ہے تو مطلق مراد نہیں بلکہ خاص مراد ہے

و لو سلم الخ سے انہوں نے اس دوسرے اعتراض کا دوسرا جواب دیا کہ چلو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ نھار سے مراد بھی خاص ہے یعنی ۂ مراد ہے لیکن یہاں ہم اس میں مسمی والی تاویل کرتے ہیں کہ نھار مسمی ہے اور ۂ اسم ہے تو مسمی کی اضافت اسم کی طرف ہوتی ہے تو اضافت الشئی لنفسہ لازم نہ آئی جیسے کہ کسی کے دو نام ہوں سعید اور کرز تو پھر ایک کو دوسری کی طرف مضاف کر کے سعید کرز کہتے ہیں کہ سعید مُسمی ہے اور کرز اسم ہے تو اس جواب میں خرابی یہ ہے کہ انہوں نے کہا کہ نھار سے خاص مراد ہے یعنی ۂ تو یہ ۂ اور نھار عین بن گئے تو تاویل کی مسمی اور اسم والی حالانکہ علامہ کے جواب کے مطابق نھار سے جو خاص مراد ہے تو وہ وہی نھار ہے جو کہ فرد ادعائی ہے تو اب تو ۂ اور نھار دونوں ہیں لہذا اب مسمی اور اسم کی تاویل نہیں کر سکتے

فانظر الی ما ارتکب الخ سے شارح نے اجمالاً رد کر دیا کہ ایک تو یہ کہ انہوں نے کئی حیلے کیے اور بلیغ کلام کو رد کرنے کی وجہ پر محمول کر دیا کہ معنی درست نہیں بن سکتا

و عن الثالث الخ تو تیسرا اعتراض یہ تھا کہ ھامان ابن لی صرحا میں ھامان سے عملہ مراد ہوگا جب عملہ مراد ہے پھر پوچھ گوچھ مستریوں کو ہونی چاہیے حالانکہ ندا ھامان کو ہے خطاب ھامان کو ہے سزا بھی نہ بنانے کی صورت میں اسی کو ہونی چاہیے تو اُس کا انہوں نے جواب یہ دیا کہ ھامان سے مراد عملہ ہے لیکن عملہ کو حقیقۃً حکم ہے اور ھامان کو مجازاً حکم ہے تو اس لئے پھر ھامان سے بھی پوچھ ہوگئی تو اس کا بھی شارح نے

و خفی علیہ الخ سے رد کر دیا کہ جب ھامان سے مراد عملہ ہے تو پھر ھامان کو نہ حقیقۃ اور نہ مجازاً حکم ہونا چاہیے اس کی ایک مثال بھی دی کہ تم کسی کو کہو کہ ارم یا اسدُ تو

اب یہاں رجل شجاع مراد ہے اسد سے تو اب تم یہ کہو گے کہ رجل شجاع کو حقیقۃ حکم ہے اور اسد کو مجازاً حکم ہے حالانکہ حیوان مفترس کو نہ حقیقۃ اور نہ مجازاً حکم ہوتا ہے تم کہو کہ یہ اسی طرح ہوگا کہ ارم اسد میں حیوان مفترس کو نہ حقیقۃ حکم اور نہ مجازاً اور

وعن الرابع الخ چوتھا اعتراض یہ تھا کہ انبت الربیع البقل کی صحت سماع شرع پر موقوف ہونی چاہیئے حالانکہ موقوف نہیں تو اس کا انہوں نے جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء جو توقیفی ہیں بعض کا مذہب ہے اور سکاکی تو انہی میں سے ہے کہ جو توقیف کے قائل ہیں اس لئے پھر اس مثال کی صحتہ سماع شرع پر موقوف نہیں تو اس کا بھی علامہ نے ولم یعرف الخ سے رد کر دیا کہ چلو اگر سکاکی توقیف کا قائل نہیں تو جو توقیف کے قائل ہیں اُن کے نزدیک تو اس مثال کی صحت سماع شرع پر موقوف ہونی چاہیئے حالانکہ اُن کے نزدیک بھی کوئی موقوف نہیں ۔

الباب الثانی احوال المسند الیہ الخ :یہ متن تھا کہ دوسرا باب مسند الیہ کے احوال کے بیان میں ہے تو اس پر اعتراض تھا جس کا شارح نے

اعنی الامور العارضتہ الخ سے جواب دیا اعتراض یہ تھا کہ تم نے کہا کہ دوسرے باب میں مسند الیہ کے احوال کا بیان ہوگا حالانکہ مثلاً زید قائم میں زید جو مسند الیہ ہے اُس کا ایک حال یہ بھی ہے کہ زید کلی ہے یا جزی ہے جوہر ہے یا عرض ہے تو ان احوال کا اس باب میں ذکر نہیں ہے تو پھر ثابت ہوا سب احوال مسند الیہ کا تو اس باب میں ذکر نہ ہوا شارح نے اس کا جواب دیا کہ ہم نے جو کہا اس دوسرے باب میں مسند الیہ کے احوال کا

ذکر ہوگا تو مسند الیہ کے وہ احوال مراد ہیں جو مسند الیہ کو با اعتبار مسند الیہ ہونے کے عارض ہے یہ جو تم نے ذکر کیے یہ تو مسندالیہ کے ذات کے احوال ہے اب پھر اعتراض ہوا کہ ہم دکھاتے ہیں کہ مسند الیہ کے اعتبار سے مسند الیہ کے احوال ہیں اُن کا بھی اس باب میں ذکرنہیں ہے وہ اس طرح کہ مسند الیہ کا ایک حال یہ ہے کہ مسند حکم موکد کا ہو یا مسند الیہ حکم غیر موکدہ کا ہو یا مسند الیہ مسند پر مقدم ہو یا مسند الیہ ہو مسند پر موخر ہو یا مسند الیہ ہو مسند معرف کا یا مسند الیہ ہو حکم منکر کا تو یہ مسند الیہ کے احوال ہیں با اعتبار مسند الیہ کے لیکن اُن کا تو اس دوسرے باب میں کوئی ذکرنہیں شارح نے

لذا ته لا بواسطة الخ سے جواب دیا کہ ہم نے جو کہا کہ مسند الیہ کے اُن احوال کا ذکر ہوگا جو مسند الیہ کو با اعتبار مسند الیہ کے عارض ہوتے ہیں اسکا مطلب یہ ہے کہ جو با اعتبار مسند الیہ کے بالذات عارض ہوں نہ کہ کسی اور واسطے سے اور تم نے جو ذکر کیے وہ تو حکم اور مسند کے واسطے سے عارض ہوتے ہیں نہ کہ بالذات

و سیاتی بیان الخ سے شارح نے معمولی اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ تھا کہ پہلا باب احوال اسنادخبری میں تھا۔ اس کی تقدیم کی وجہ تو وہاں بیان کی تھی لیکن یہ دوسرا باب جو مسند الیہ کے احوال میں ہے تو اس کو مسند پر مقدم کیوں کیا یہاں تقدیم کی کیا وجہ ہے تو جواب دیا کہ بعد میں انشاء اللہ اس کی وجہ آئے گی کہ یہ اولیٰ بالتقدیم کیسے ہے

اما حذفهٗ الخ تو اب یہاں سے مسندالیہ کے احوال شروع ہو گئے تو پہلا حال یہ ہے کہ مسند الیہ کو حذف کرتے ہیں اس کی وجہ ذکر کرے گا کہ کیوں حذف کرتے ہیں باقی شارح نے

قدمه علی سائر الا حوال الخ سے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ تھا کہ مسند الیہ کے کئی حال ہیں تو حذف کو دوسرے احوال پر کیوں مقدم کر دیا تو کہتا ہے کہ اس لئے کہ مسند الیہ عموماً حادث ہوتا ہے اور کہتا ہے کہ حادث کا عدم اس کے وجود پر مقدم ہوتا ہے تو حذف کا معنی یہ ہے کہ عدم الا تیان یہ اب عدم ہے تو پھر یہ عدم مسند الیہ جو کہ حادث ہے کہ وجود سے پہلے ہوگا تو اتیان سے عدم الا تیان مقدم ہوگا اس لئے حذف کو مقدم کر دیا

و الحذف یفتقر الی امرین الخ سے شارح نے بعد انے والے متن فا لا حتراز الخ کا ماقبل کے ساتھ رابطہ ذکر کر دیا تو اس طرح کہ حذف کے لئے دو چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے ایک علت مصححہ جو کہ یہ بتائے کہ یہاں حذف کرنا صحیح ہے اور یہاں حذف صحیح نہیں ہے اور دوسری علت باعثہ جو کہ یہ بتائے کہ یہاں حذف کو ذکر کرنے پر ترجیح کیسے ہے تو یہ کہتا ہے کہ علت مصححہ تو ماتن نے نہیں ذکر کی کیونکہ اس کا ذکر نحو میں ہے باقی بعد میں ماتن نے علت باعثہ کا ذکر کیا کیونکہ اُس کا ذکر نحو وغیرہ میں نہیں تھا تو ربط اب یہ ہوا کہ یہاں سے ماتن حذف کی علت باعثہ ذکر کرتا ہے۔

بالحذف الخ سے جو عبارت ہے اس کو اعتراض جواب بھی بنا سکتے ہیں کہ اعتراض تھا کہ ماتن حذف علت باعثہ ذکر کی اور مصححہ کیوں نہیں ذکر کیا تو اس کا جواب شارح نے دیا کہ مصححہ کا ذکر علم نحو میں تھا اس لئے ماتن نے اُس کا ذکر نہیں کیا باقی عبارت میں اعتراض ہے کہ شارح نے کہا علت مصححہ کا ذکر نحو میں بھی ہے تو پھر اس سے تو یہ پتہ چلتا ہے کہ یہاں متن میں بھی ذکر ہے حالانکہ ذکر نہیں اس لئے پھر شارح نے جواب دیا

کہ یہاں ماتن نے صراحتہً علت مصححہ کا ذکر نہیں باقی ضمنی اشارہ تو اس کی طرف یہاں متن میں بھرحال موجود ہے

فالاحتراز الخ سے ماتن نے مسند الیہ کے حذف ہونے کی وجہ اور امر داعی ذکر کیا کہ اس لئے حذف کرتے ہیں کہ اگر ذکر کریں تو ظاہراً عبث لازم آجائے گا۔تو پھر حذف کرتے ہیں تاکہ ظاہراً عبث سے بچ جائیں گے

بناء علی الظاہر تھا اسکے دو مطلب ہیں پہلے علامہ خود اُس کا مطلب ذکر کرے گا پھر دوسرے محققین کا ذکر کردہ ذکر کرے گا تو کہتا ہے کہ یہ مطلب ہے کہ ظاہراً عبث لازم آئے گا۔کیونکہ قرینہ موجود ہے باقی حقیقتاً یا نفس الامر میں عبث نہیں اسلئے کے فی الظاہر نفس الامر کے مقابلے میں ہے

و الا فھو فی الحقیقتہ الخ سے شارح نے اس پر دلیل دی کہ حقیقت اورنفس الامر میں مسند الیہ کے ذکر سے عبث لازم نہیں آتا کیونکہ حقیقت میں تو مسند الیہ کلام کا رُکن اعظم ہے تو رُکن اعظم کے ذکر سے عبث کیسے لازم آسکتا ہے۔

و قیل معناہ انہ الخ سے بتایا کہ بعض لوگوں نے فی الظاہر کا یہ مطلب بیان کیا کہ مسند الیہ کا ذکر ظاہر قرینہ کے لحاظ سے عبث ہوتا ہے باقی حقیقتہ میں عبث نہیں ہوتا کیونکہ کئی اور غرضیں بھی ہوتی ہیں مسند الیہ کے ذکر سے مثلاً کبھی مسند الیہ کے ذکر سے برکت حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے مثلاً قال جل شانہ کی جگہ قال اللہ کہو تو قال جل شانہُ میں جل شانہُ قرینہ تو ہے کہ اللہ تعالیٰ یہاں فاعل ہے اور موصوف ہے لیکن باوجود اس کے تم ذکر کرو برکت حاصل کرنے کے لئے یا قال ﷺ کی جگہ تم قال رسول اللہ کہو برکت حاصل

کرنے کے لئے یا محبوب کا نام ہو تو لذت حاصل کرنے کے لئے تم مسند الیہ کو ذکر کر دیا سامع کے غبی ہونے پر تنبیہ کرنی مقصود ہوتی ہے کہ سامع اتنا غبی ہے کہ مسند الیہ کو ذکر نہ کریں تو سامع نہیں سمجھتا

او تخییل العدول الخ سے ماتن نے مسند الیہ کے حذف کرنے کی دوسری وجہ ذکر کی جس سے پہلے کچھ تمہید ہے وہ یہ ہے کہ اگر مسند الیہ کو ذکر کریں تو پھر لفظ دال ہوتا ہے اور اگر حذف کریں تو مسند الیہ پر عقلی دلالت ہوتی ہے تو عقلی دلالت قوی ہوتی ہے لفظی سے دو وجھوں سے ایک تو اس وجہ سے عقلی دلالت لفظی کی طرف محتاج نہیں کیونکہ دُخان کی دلالت آگ پر عقلی ہے یہاں لفظی دلالت نہیں ہے لیکن لفظی دلالت عقلی کی طرف محتاج ہوتی ہے کیونکہ لفظی کی سمجھ بھی دلالت عقلی سے آتی ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جب کہ دلالت عقلی میں مدلول دال سے مختلف نہیں ہوسکتا مثلاً مصنوع کی دلالت صانع پر یہ دلالت عقلی ہے تو کبھی نہیں ہوسکتا ہے کہ مصنوع کی دلالت صانع پر نہ ہو لیکن لفظی دلالت میں مدلول دال سے مختلف ہوتا ہے جیسا کہ جھوٹ میں دلالت لفظی میں دال مختلف ہوتا ہے اُس کے بعد دوسری وجہ یہ بیان کرتا ہے کہ مسند الیہ کو اس طرح حذف کرتے ہیں کہ متکلم بتاتا ہے سامع کو میں نے اقوی الدلیلیں کی طرف عدول کیا ہے کیونکہ جب حذف کرے گا تو مسند الیہ پر عقلی دلالت ہوگی اور عقلی دلالت قوی ہوتی ہے لفظی سے

و انما قال تخییل الخ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ تھا کہ ماتن نے کہا کہ مسند الیہ کو حذف کرتے ہیں عدول الی اقوی الدلیلیں کی تخییل کے لئے تخییل تو کمزور اور ضعیف بات کو کہتے ہیں اور عدول تو کوئی ضعیف بات نہیں ہوتی بلکہ تحقیق

بات ہوتی ہے پھر تخییل کیوں کہا اس کا شارح نے جواب دیا کہ اقوی الدلیلیں کی طرف عدول کی تخییل ہوتی ہے یعنی عدول ضعیف ہوتا کیونکہ جب مسندالیہ حذف کریں تو قرینہ کی دلالت ہوتی ہے مسندالیہ پر پھر دلالت لفظ پر ہوتی ہے کہ یہاں فلاں لفظ حذف ہے تو پھر دلالت کا دخل ہو گیا تو اقوی الدلیلین یعنی عقلی دلالت کی طرف عدول ضعیف ہی ہے

و الاعتماد فی دلالة الخ سے شارح نے کہا کہ جب مسندالیہ کو حذف کریں تو دلالت لفظی پر پورا اعتماد نہیں ہوتا کیونکہ عقلی کو بھی دخل ہوتا ہے جب مسندالیہ حذف ہو تو پھر بالکلیۃ عقلی دلالت پر اعتماد نہیں ہوتا کیونکہ قرینہ کی دلات لفظ پر ہوتی ہے تو پھر لفظ کو دخل ہو گیا تو مطلب یہ ہے کہ مسندالیہ حذف کریں تو اقوی الدلیلیں کی طرف عدول ضعیف ہوتا ہے کیونکہ ضیف تب ہوتا کہ صرف عقلی دلالت کو دخل ہوتا حالانکہ دلالت کو بھی دخل ہوتا ہے تو اس لئے تخییل کہا اور تحقیق نہیں کہا

کقولہ الخ سے ماتن نے دونوں کی مثال دی کہ مسندالیہ کا حذف ہو احتراز عن العبث کیلئے اور عدول اقوی الدلیلیں کی تخییل کیلئے جیسے کہ کسی شاعر کے شعر کا مصرعہ ہے کہ قال لی کیف انت قلت علیل تو اب کہنا تو چاہیے تھا کہ انا علیل لیکن مسندالیہ کو حذف کردیا گیا ایک تو اس لیے کہ اگر ذکر کرتا تو عبث لازم آتا کیونکہ قرینہ موجود ہے وہ یہ ہے کہ سائل جب شاعر کی صحت کے بارے میں سوال کر رہا ہے تو پھر شاعر جواب میں اپنا حال بتائے گا نہ کہ کسی اور کا اور دوسرا یہ ہے کہ جب مسندالیہ حذف کرلیا تو اس پر عقلی دلالت ہوگی تو یہ اقوی الدلیلیں کی طرف عدول ہی ہے اور

او ایھام صونہ الخ سے مسند الیہ کے حذف کرنے کی اور وجہ ذکر کی کہ متکلم مسند الیہ

کا نام زبان پر تعظیم کی وجہ سے نہیں لانا چاہتا مثلاً باپ کا نام بندہ زبان پر نہیں لانا چاہتا تو پھر مسند الیہ کو حذف کرتا ہے ۔وعکسہ سے اور وجہ ذکر کی کہ یا متکلم اپنی زبان کو مسند الیہ سے محفوظ رکھتا ہے حقارت کی وجہ سے او تاتی

او تأتی الانکار لدی الحاجۃالخ سے ماتن نے مسند الیہ کے حذف کرنے کی اور وجہ ذکر کی وہ یہ ہے کہ مسند الیہ کو اس لئے حذف کرتے ہیں تاکہ ضرورۃ کے وقت پھر انکار کر سکے کیونکہ اگر نام لیں تو پھر یہ نہیں ہوسکتا مثلاً فاسق فاجر کہا اور مراد زید ہے تو اب اگر زید سے کہے کیوں گالیاں دیتے ہو تو پھر انکار کر سکتے ہو کہ میری مراد تم نہیں ہو بلکہ کوئی اور ہے لیکن اگر زید کا نام لو گے پھر انکار نہیں کر سکتے اوتعینہ سے ماتن نے مسند الیہ کے حذف کرنے کی وجہ ذکر کی کہ یا مسند الیہ معین ہوتا ہے اس لئے مسند الیہ کو حذف کرتے ہیں مثلاً فعال لما یرید تو یہاں مسند الیہ معین ہے اس لیئے کے اللہ تعالیٰ ہی فعال لما یرید ہے او ادعاء تعینہ مسند الیہ کو اس لئے حذف کرتے ہیں کہ وہ معین تو نہیں ہوتا لیکن متکلم اس کے تعین کا دعویٰ کرتا ہے مثلاً تم کسی پیر پر دعویٰ کرتے ہو کہ فلاں پیر غوث الثقلین ہے تو اب یہ قرینہ ہے کہ تم اپنے پیر کی تعریف کرتے ہو نہ کہ کسی اور کی ۔اونحو ذلک چونکہ ماتن مقتضی ذکر کرتا ہے اور حقیقی کا کوئی حصر نہیں ہوتا اس لئے ماتن نے کہا اور بھی ہوتے ہیں چند تو خود شارح نے ذکر کردیے کہ مقام تنگ ہے کلام کے لمبے ہونے کی گنجائش نہیں مثلاً غم اور پریشانی کا مقام وہاں بھی کلام لمبی نہیں کی جاسکتی تو پھر مسند الیہ کو حذف کرتے ہیں یا فرصت فوت ہونے کا خوف ہو مثلاً تمہارے کسی دوست کی پگڑی آگ میں گرگئی تو تم القاب لگا کر لمبی کلام کروگے تو پھر وہ جل جائے گی پھر بتانے کا کیا فائدہ

اس لئے مسند الیہ کو حذف کرو گے یا وزن کی حفاظت کے لئے مسند الیہ کو حذف کرتے ہیں یہ شعروں میں ہوگا اور کبھی سجع کی حفاظت کے لئے مسند الیہ کو حذف کرتے ہیں اور یا قافیہ کی حفاظت کے لئے مسند الیہ کو حذف کرتے ہیں باقی قافیہ شعر کے آخری مصرے کو کہتے ہیں لہذا یہ بھی شعروں میں ہوگا کقول الصیاد الخ سے شارح نے اس کی مثال دی کہ مسند الیہ کے ذکر کرنے سے فرصت کے فوت ہونے کا خوف ہو جیسے کہ کسی بندے نے شکار کو دیکھا تو اگر شکاری کو کہے گا کہ ہذا، غزال فاصطادوہ یعنی یہ ہرن ہے تم اُس کا شکار کر لو۔

او اختبار تنبہ الخ سے مسند الیہ کے حذف کرنے کی اور وجہ ذکر کی کہ متکلم کو سامع کی سمجھ علم نہیں ہوتا کہ یہ سمجھدار ہے یا کہ نہیں تو پھر مسند الیہ کو حذف کر کے سامع کی سمجھ کا امتحان لیتا ہے اور قرینہ قائم کرتا ہے اگر تو سامع نے قرینہ سے مسند الیہ کو سمجھ لیا تو پھر وہ سمجھدار ہے

او مقدار تنبہ الخ سے اور وجہ ذکر کی کہ کبھی متکلم کو سامع کے سمجھدار ہونے کا تو علم ہوتا ہے لیکن سمجھ کا اندازہ معلوم نہیں ہوتا کہ اعلیٰ درجے کا سمجھدار ہے یا کہ کم درجے کا تو پھر مسند الیہ کو حذف کر کے اس پر قرائن خفیہ قائم کرتا ہے اور سامع کی سمجھ کا امتحان لیتا ہے کہ اگر قرائن خفیہ سے مسند الیہ کو معلوم کر لیا تو پھر یہ اعلی درجے کا سمجھ دار ہے ورنہ پھر کم درجے کا

و کالاخفاء من غیر السامع الخ سے اور مقتضی ذکر کر دیا کہ سامع کو تو مسند الیہ کا علم ہوتا ہے اور کبھی یہ ہوتا ہے کہ سامع کی طرح مخاطب کو بھی مسند الیہ کا علم ہوتا لیکن متکلم

حاضرین کونہیں بتانا چاہتا تو پھر بھی مسند الیہ کو حذف کیا جاتا ہے مثلا زید اور عمر و کے ساتھ کسی نے وعدہ کیا کہ میں فلاں وقت میں آؤں گا تو جب وہ بندہ آجائے گا تو زید عمرو کو کہے گا کہ جاء تو مسند الیہ کو حذف کرے گا تاکہ دوسروں کواس کا آنے کا پتہ نہ چلے

و کاتباع الا ستعمال الوارد علی ترکہ الخ سے ایک اور مقتضی ذکر کر دیا وہ یہ ہے کہ ایک جملہ ہے سب لوگ اس میں مسند الیہ محذوف کرتے ہیں تو پھرتم بھی جب وہ جملہ بولو گے تو پھرتم بھی مسند الیہ کو محذوف کرو گے مثلا رمیۃ من غیر رام یہ جملہ تب بولتے ہے کہ جب کسی نااہل سے اچھا فعل صادر ہوجاے تو پہلے جس شخص نے یہ جملہ بولا تھا اس نے مسند الیہ کو حذف کیا تھا یعنی یہ رمیہ ہے بغیر تیر اندازی کے تو پھر اس کے بعد بولنے والے بھی سب مسند الیہ کو حذف کرتے ہے لہذا تم بھی جب یہ جملہ بولو گے تو پھر مسند الیہ کو حذف کرو گے اور اس کی دوسری مثال دی کہ شنشنۃ اعرفھا من اخزم یعنی یہ خصلت ہے کہ پکڑی ہے میں نے محتاط بندے سے تو اب یہاں بھی مسند الیہ محذوف ہے لہذا تم بھی جب یہ جملہ استعمال کرو گے تو مسند الیہ کو حذف کرو گے مثلاً تمہیں جب کوئی ور غلانے کی کوشش کرے گا تو تم کہو گے میں تو ادھر نہیں جاتا کیونکہ شنشنۃ اعرافھا من اخزم یعنی ادھر نا جانے کی عادت میں نے محتاط بندے سے معلوم کی ہے ہمارے محاورے میں بھی لوگ کہتے ہے کہ میاں مجھے استاذ نے اس طرح نہیں پڑھایا

او علی ترک نظائرہ الخ تو پہلے اور اس میں فرق یہ ہے کہ پہلے میں تھا کہ خود جو جملہ متکلم بولے گا اس میں لوگ مسند الیہ کو حذف کرتے ہیں ااور اب یہ ہے کہ خود متکلم جو جملہ بولے گا اس میں لوگ مسند الیہ کو حذف نہیں کرتے لیکن اس کی نظیروں میں لوگ حذف

کرتے ہیں لہذا پھر متکلم اس جملے میں بھی مسند الیہ کو حذف کرے گا اس کی چند مثالیں دیں کہ مثلا ایک رفع علی المدح ہوتا ہے مثلا الحمدللہ اھل الحمد تو اب یہاں مسند الیہ ھو محذوف ہے اس لئے کہ یہاں لوگ تو حذف نہیں کرتے اھل الحمد پڑھتے ہیں اسم جلالت کی صفت بنا کر لیکن اس کی نظائر میں لوگ مسند الیہ کو حذف کرکے کہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھتے ہے تو یہاں ھو مسند الیہ محذوف ہوتا ہے اس لئے پھر الحمدللہ اھل الحمد میں بھی محذوف کرتے ہیں کیونکہ بسم اللہ کی طرح اس میں بھی تو حمد اور تعریف ہے اسی طرح ایک رفع علی المد ح ہوتی ہے مثلا مررت بزیدن اللھم تو یہاں ھو محذوف ہے حالانکہ لوگ اس جملے میں مسند الیہ کو حذف نہیں کرتے لیکن چونکہ اس کی نظائر میں حذف کرتے ہیں مثلا اعوذباللہ من الشیطن الرجیم پڑھتے ہیں اس لئے ہم نے بھی اس میں مسند الیہ کو حذف کر دیا۔اور اسی طرح ایک ترجمہ ہوتا ہے مثلا اعط زیدن المسکین تو یہاں مسندالیہ ھو محذوف ہے کیونکہ اگرچہ یہاں اس جملے میں مسندالیہ کو حذف نہیں کرتے لیکن ان کی نظیروں میں مسندالیہ کو حذف کرتے ہیں

و منہ قولھم الخ سے شارح نے اس کی ایک اور مثال بھی دی کہ مسندالیہ اس جملے میں تو لوگ محذوف نہیں کرتے جس کا متکلم تلفظ کرتا ہے لیکن نظائر میں چونکہ لوگ حذف کرتے اس لئے پھر متکلم بھی دہاں حذف کرتا ہے کسی رجل کی بات چل رہی ہو تو تم کہو گے کہ فتًی من شانہ کذاوکذا یعنی وہ تو اس طرح کا جوان تھا تو اب یہاں مسند الیہ محذوف ہے یاد رہے کہ بات چل رہی ہو تو تم کہو گے ربع کذاوکذا یعنی اس گھر کی کیا بات ہے تو یہاں بھی مسند الیہ محذوف ہوتا ہے

و قد یکون المسندالیه المحذوف الخ پہلے تو اس مند الیہ کے حذف کی بات ائیگی جو مندالیہ مبتداء ہو اب یہاں اس مند الیہ کی بات کرتا ہے جو مند الیہ فاعل ہو کیونکہ مند الیہ دو ہی ہوتے ہیں فاعل اور مبتداء تو یہ کہتا ہے کہ مند الیہ اگر فاعل ہو تو اس کے حذف کیلئے شرط ہے کہ فعل کااسناد مفعول بہ کی طرف ہو یاکسی اور مفعول کی طرف جس کی طرف فعلوں کے اسناد ہوتے ہے اور دوسرا ہے کہ وہاں پھر حذف پر تو قرینہ ہوگا لیکن مند الیہ کی تعین قرینہ نہیں ہوگا مثلاً قتل الخارجی اب یہاں فاعل محذوف ہے تو فعل کا اسناد مفعول کی طرف ہے تو حذف پر تو قرینہ ہے کہ یہاں فاعل قاتل محذوف ہے لیکن اس کے تعین پر قرینہ نہیں کیونکہ اصل غرض تو خارجی کا قتل ہونا ہے تاکہ ہم اس کے شر سے محفوظ ہو جائیں نہ کہ قاتل کا تعین

و قد یکون حذف الشئی الخ تو چونکہ علامہ کی یہ عادت مبارکتہ ہے کہ ایک مسئلہ ذکر کرنے کے بعد اس کے مناسبات بھی ذکر کرتا ہے تو بات تو مند الیہ کے حذف کی تھی لیکن اب یہاں سے علامہ مطلق حذف کی بات کرتے ہے کہ کبھی شی کو اس لئے حذف کرتے ہے وہ بزرگی میں ایسے قرینہ کو پہنچ جاتی ہے کہ اس کا ذکر ممکن نہیں ہوتا جسے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ ان ھذاالقرآن یھدی التی ھی اقوم کو اب یہاں التی کا موصوف ملتہ یا طریقہ یا حالتہ محذوف ہے کیونکہ وہ ملتہ اور حالت اور طریقہ بزرگی میں ایسے مرتبہ پر پہنچا ہے کہ اس کا ذکر کرنا ممکن نہیں

او بلغ الخ سے شارح نے بتایا کہ یا وہ شی برائی میں ایسے حالتہ اور مرتبہ پر پہنچ جاتی ہے کہ سامع اس کو نہیں سن سکتا یا متکلم بیان نہیں کر سکتا جیسے کہ کوئی شخص مصیبت میں مبتلا ہو

تو تم کسی سے اس کے متعلق پوچھو تو وہ کہے گا کہ فلاں کی بات نہ پوچھو کیونکہ اس کی دو ہی صورتیں ہیں کہ یا مصیبت زدہ تمہارا رشتہ دار ہوگا یا جس سے پوچھ رہے ہو ورنہ پوچھنے کا کیا مطلب تو اگر تمہارا رشتہ دار ہے تو وہ متکلم بیان تو کر دے گا لیکن تم سن نہیں سکو گے اور اگر متکلم کا رشتہ دار ہو تو متکلم بیان نہیں کر سکے گا اگر چہ تم سن لوگے اوراضجار کا معنی غمناک وپریشان کرنا

و اما ذکرہ الخ تو پہلے مسند الیہ کا حال حذف بیان کیا اب یہاں سے دوسرا حال ذکر بیان کرتا ہے تو اس کی وجہ بیان کی کہ مسند الیہ کو ذکر اس لئے کرتے ہے کہ ذکر اصل ہوتا ہے اب اعتراض ہوگا جب مسندالیہ کا ذکر اصل ہے تو پھر حذف کیوں کرتے ہے تو شارح نے

و لا مقتضی الخ سے جواب دے کہ ہم نے جو کہا کہ ذکر اصل ہے تو مطلق اصل نہیں بلکہ تب اصل ہے کہ جب ذکر سے عدول کا مقتضی یعنی قرینہ ہو تو اگر قرینہ ہو تو پھر حذف کر سکتے ہیں

او الاحتیاط الخ سے اور وجہ ذکر کی کہ یا مسند الیہ کو اس لئے ذکر کرتے تاکہ ضعیف پر اعتماد سے بچ جائے اس طرح کے اگر مسند الیہ کو ذکر کریں تو پھر لفظ پر اعتماد کریں اور حذف ہوگا تو پھر قرینہ پر اعتماد ہوگا تو لفظ پر اعتماد قرینہ پر اعتماد سے قوی ہوتا ہے اس لئے پھر مسند الیہ کو ذکر کرتے ہے کہ ضعیف پر اعتماد سے بچ جائے باقی یہاں پر وہم ہے کہ اس متن کا تو ماقبل کہ ساتھ تعارض ہے کہ پہلے ماتن نے کہا تھا کبھی مسندالیہ کو حذف کرتے ہے کہ اقوی الدلیلین کی طرف عدول ہو تو وہاں قرینہ کو اقوی دلیل بنایا تھا اور لفظ کو ضعیف

اور یہاں الٹ کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ تعارض نہیں ہے کیونکہ وہاں کہا تھا کہ دلالت عقلی اقوی ہے اس کی طرف عدول ہوتا ہے حذف کرنے سے تو اگر عقل کا لحاظ کرے تو پھر قرینہ اقوی ہوتا ہے لفظ سے لیکن اگر عقل کا لحاظ نہ کرے بلکہ یہ لحاظ کرے کہ قرینہ کی دلالت لفظ پر ہوتی ہے تو پھر قرینہ ضعیف ہوتا ہے

او التنبیه علی غباوة السامع الخ سے ذکر کرنے کی اور وجہ ذکر کررہا ہے کہ سامع کی غباوۃ پر تنبیہ کرنی مقصود ہوتی ہے کہ سامع اتنا غبی ہے کہ جب تک ذکر نہ کرے تو وہ سمجھتا ہی نہیں

او زیادۃ الایضاح الخ سے ماتن نے اور وجہ ذکر کی کہ اگر مسند الیہ کو حذف کرے پھر بھی مسندالیہ سمجھ تو آتا ہے لیکن مزید وضاحت اور تقریر کیلئے مسندالیہ کو ذکر کرتے ہے شارح نے اس کی مثال دی کہ اولئک ھم المفلحون دوسرے اولئک سے مثال دی کیونکہ پہلے اولئک کی تو ضرورت ہے اس کے سوا نہیں سمجھ آسکتا کہ کون مراد ہے ہاں دوسرے سے تقریر ہے تو اب اگر دوسری دفعہ اولئک نہ لاتا تو پھر بھی مسند الیہ سمجھ آجاتا کہ وہی علی ھدًی والے مراد ہے لیکن مزید وضاحت کیلئے اور پختگی کیلئے ذکر کیا وہ اس طرح کہ اگر اولئک نہ ذکر کرتے صرف ھم المفلحون کہتے تو پھر یہ مطلب ہوتا کہ ہدایت اور فلاح دونوں صفتوں کی مجموعہ سے یہ لوگ دوسروں سے ممتاز ہیں اور جب ذکر کیا تو مطلب ہوا کہ ہدایت اور فلاح میں سے ہر ایک صفت کے ساتھ یہ لوگ دوسروں سے ممتاز ہیں تو یہ اچھا ہے اس سے کہ دونوں صفتوں کے مجموعہ سے ممتاز ہوں اثر کا معنی علامت مثابتہ کا معنی مرتبہ منزل اور احیال کا معنی انفراد ہے

او اظہار تعظیمه الخ سے اور وجہ ذکر کی یا مسند الیہ کی تعظیم ظاہر کرنے کیلئے مسندالیہ

کو ذکر کرتے ہیں مثلاً تمہیں یہ کہا جائے کہ وہ تمہیں بلا رہا ہے تو اس میں تعظیم نہیں اور یہ کہیں کہ تمہارا والد تمہیں بلا رہا ہے تو اس میں تعظیم ہے اور یا اظہار اھانۃ مقصود ہوتا ہے ذکر کریں گے تو اھانت کا اظہار ہو گا اگر نہیں کریں گے تو کوئی چیز نہ ہوگی یا تبرک حاصل کرنے کیلئے مسندالیہ کو ذکر کرتے ہیں مثلاً اللہ اور رسول کے نام لینے سے برکت حاصل ہو گی یا محبوب کا نام لینے سے لذت محسوس ہو گی

او بسط الکلام الخ سے اور وجہ ذکر کی یا سامع کو سنانے کیلئے کلام کو لمبا کرنا مقصود ہوتا ہے اور یہ کلام لمبی تب ہو گی جب مسند الیہ کو ذکر کرے اس لئے پھر ذکر کرتے ہیں الاصغاء کا معنی سنانا ہے باقی حیث چونکہ عام طور مقام کے معنی کے ساتھ استعمال ہوتا ہے اور کبھی زمانے میں بھی مستعمل ہوتا ہے تو شارح بتائے گا کہ یہاں حیث کا معنی زمانہ والا بھی بن سکتا ہے اور مکان کا بھی ہو سکتا ہے پہلے شارح نے

ای فی مقام الخ سے مکان والا معنی ذکر کر دیا کہ مطلب یہ ہے ایسا مقام ہے کہ جہا ں سامع کو سنانا مقصود ہے تو اس لئے کلام کو لمبا کرنا پڑتا ہے تو پھر مسند الیہ کو ذکر کرتے ہے کیونکہ سامع بہت عظمت اور شرافت والا ہوتا ہے ماتن نے اس کی مثال دی جیسے کہ

ھی عصای چاہے تو یہ تھا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام عصای فرماتے تو کافی ہوتا کیونکہ پہلی کلام و ما تلک بیمینک یا موسیٰ سے پتا چلتا ہے کہ ساتھ والی چیز پوچھنا مقصود ہے لیکن موسیٰ علیہ السلام نے مسندالیہ کو ذکر کردیا تاکہ کلام لمبی ہو جائے کیونکہ سامع شرافت والا اور عظمت والا ہے باقی تو شارح نے بتایا کہ محبوبوں کے ساتھ کلام اس لئے لمبی ہو جاتی ہے کہ ان کو سنانا مطلوب ہوتا ہے

و یحوز ان یکون الخ سے شارح نے بتایا کہ حیث زمان کے معنی کے ساتھ ہی بن سکتا ہے

یعنی جس زمانہ میں سامع کو سنانا مطلوب ہو تو پھر کلام کو لمبا کیا جاتا ہے تو مندالیہ کو ذکر کرتے ہیں

و قد یکون بسط الکلام الخ سے شارح نے بتایا کہ کبھی محض فخر اور خوشی کرنے کیلئے کلام لمبی کی جاتی ہے تو پھر مندالیہ کو ذکر کرتے ہیں جیسے کہ تم سے پوچھے کہ تمہارا نبی کون ہے تو جواب صرف محمد بن عبداللہ کافی ہے لیکن خوشی اور فخر کیلئے تم کہو گے کہ نبینا حبیب اللہ محمد بن عبداللہ وغیرہ وغیرہ صفات کرو گے

و قد یذکر المسندالیہ الخ سے شارح نے بتایا کہ کبھی محض ڈرانے کیلئے مند الیہ کو ذکر کرتے ہے مثلا یہ کہے کہ السلطان یاء مرک تو سامع ڈر جاے گا کہ اگر میں نے حکم نہ مانا تو بادشاہ سزا دے گا اور کبھی کسی قبضہ میں گواہ بنانے کیلئے مندالیہ کو ذکر کرتے ہے مثلاتم جج ہو تو تمہیں خطرہ ہے کہ کوئی گواہ اپنے گواہی سے انکار کر جاے گا کہ میں نے تو اسطرح نہیں کہا ہے تو پھر تم کہو گے اباع زید تو وہ گواہ کہے گا کہ نعم باع زید اب جب زید کا نام لیا تو انکار نہیں کر سکتا کیونکہ اگر انکار کرے گا تو عدالت کہے گی کہ تم نے نام لے کر اسی طرح کہا تھا یا اس لئے مند الیہ کو ذکر کرتے ہیں کہ سامع انکار نہ کر سکے مثلا تمہیں یہ کہتا ہے کہ استاد صاحب بلا رہے ہے تو اب ہم یہ نہیں کہے سکتے میں نے تو سمجھا کہ کوئی اور بلاتا ہو گا

و ھذا کلہ مع قیام القرینہ الخ سے شارح نے بتایا کہ جتنے ہم نے مندالیہ کہ ذکر

کے مقتضی ذکر کیسے یہ تب مقتضی بنیں گے کہ جب مسندالیہ پر یہ قرینہ ہو یعنی مسندالیہ کو حذف کرے پھر بھی سمجھ آسکتا ہو تو پھر یہ مقتضی ذکر کے ہونگے لیکن اگر مسند الیہ پر قرینہ نہ ہو یعنی حذف کرے تو مسندالیہ سمجھ بھی نہیں آتا ہو پھر یہ مقتضی ذکر کے نہیں ہوتے بلکہ پھر تو قرینہ کا نہ ہونا ذکر کا مقتضی ہوتا ہے

و مما جعله صاحب المفتاح الخ تو صاحب مفتاح نے یہاں ایک مسئلہ ذکر کیا تھا اور ماتن نے اس پر اعتراض کیا تھا تو اب یہاں سے علامہ صاحب کا ذکر کردہ مسئلہ ذکر کیا ہے اور پھر اس پر ماتن کا اعتراض بھی ذکر کرے گا تو صاحب مفتاح نے مسئلہ بیان کیا کہ ان مذکورہ مقتضیات کے علاوہ مسند الیہ کے ذکر کا ایک اور مقتضی بھی ہوتا ہے وہ یہ ہوتا ہے کہ خبر جب عام النسبۃ الی المسند الیہ ہو یعنی اُس کا مسند الیہ ہر کوئی بن سکتا ہے لیکن مراد خاص ہے تو پھر بھی مسند الیہ کو ذکر کریں گے ورنہ کیسے پتہ چلے گا کہ خاص مراد ہے مثلاً قائم ذاهب اور فی الدار یہ تینوں ایسی خبریں ہیں کہ ان کے مسند الیہ بہت ہو سکتے ہیں زید بکر خالد سب ہر ایک خبر کے مسند الیہ بن سکتے ہیں لیکن مراد خاص ہے تو اب بھی مسند الیہ کا ذکر کریں گے کہ زید قائم اور عمرو ذاهب اور خالد فی الدار

و اعترض علیه المصنف الخ سے بتایا کہ ماتن نے صاحب مفتاح کے اس مسئلہ پر یہ اعتراض کر دیا کہ تم نے جو کہا کہ خبر عام النسبۃ ہو اور مراد خاص ہو تو یہ بھی مسند الیہ کے ذکر کا مقتضی ہوتا ہے یہ غلط ہے کیونکہ ہم پوچھتے ہیں یہاں قرینہ ہوگا یا نہیں اگر قرینہ ہو یعنی مسند الیہ کو حذف کرے پھر بھی سمجھ آسکتا ہے۔تو پھر یہ عموم الخبر اور خصوص المراد ذکر کا مقتضی نہیں بن سکتا جب تک ایک امر ثالث اُن کے ساتھ نہ ملے تبرک یا استلذاذ یا

وغیرہ کیونکہ جب قرینہ ہے پھر مسند الیہ محذوف کرنا چاہئے تو صرف عموم الخبر اور خصوص المراد مقتضی نہیں بن سکتے جب تک اُن کے ساتھ کوئی امر ثالث نہ ملے اور اگر قرینہ نہ ہو تو پھر جس مسند الیہ کو ذکر کیا جائے گا تو اُس کا مقتضی عموم الخبر اور خصوص المراد نہیں ہوتا بلکہ قرینہ کا نہ ہونا یہ مسند الیہ کے ذکر کا مقتضی ہوتا ہے

وجوابہ ان عموم النسبتہ الخ سے شارح نے ماتن کے اعتراض کا جواب دیا کہ شق تو ہم لیتے ہے کہ قرینہ نہیں ہے اب تم کہو گے کہ ذکر کا مقتضی تو انتفاء قرینہ ہے نہ کہ عموم النسبتہ تو ایک اس کا جواب دیا کہ انتفا قرینہ اور عموم النسبتہ اور خصوص المراد یہ سب ایک چیزیں ہیں تو پھر جب انتفاء قرینہ مقتضی ہے ذکر کا تو پھر عموم النسبتہ اور خصوصی المراد بھی ذکر کا مقتضی ہونگے باقی شارح نے

لانہ اذا لم یکن الخ سے اس پر دلیل بھی دی کہ انتفاء قرینہ اور عموم النسبتہ اور خصوص المراد کیسے ایک چیز ہیں تو دلیل یہ دی کہ خبر عموم النسبتہ اور خصوص المراد دونوں ہونگے تب تو قرینہ نہیں ہوتا لیکن اگر ان میں سے کوئی ایک نہ ہو تو پھر قرینہ ہوتا ہے مثلاً اگر خبر عموم النسبتہ نہ ہو اُس کی مثال دی کہ خالق کل شی اب یہ خبر عام النسبتہ نہیں کیونکہ ہر کوئی تو خالق کل شی نہیں ہوسکتا چونکہ عموم النسبتہ نہیں تو اب قرینہ ہے کہ اُس سے اللہ تعالیٰ مراد ہے اور آگے مثال دی اگر خصوص المراد نہ ہو تو اگر چہ عموم النبستہ ہو پھر بھی قرینہ ہوگا جیسے کہ کوئی کہے کہ خیر من ہذا الفاسق الفاجر تو اب یہ خبر ہے تو عموم النبتہ کیونکہ اس کا مسند الیہ ہر کوئی بن سکتا ہے لیکن خصوص المراد نہیں کیونکہ کوئی خاص مراد نہیں کہ فلاں فاسق سے اچھا ہے تو اب یہاں قرینہ ہے کہ ہر ایک مراد ہے کہ ہر ایک فاسق فاجر سے اچھا ہے

باقی یہاں پر اعتراض تھا کہ قرینہ تو لفظ ہوتا ہے یہاں تو کوئی قرینہ نہیں تو شارح نے و لا نعنی الخ سے جواب دیا کہ قرینہ کا یہ مطلب نہیں کہ خوامخواہ لفظ ہو بلکہ قرینہ کا مطلب ہے کہ مقصود پر دلالت کرے خواہ لفظ ہو یا نہ ہو

و قیل مرادہ فیکون الخ تو ماتن نے جو صاحب مفتاح پر اعتراض کیا تو اُس کی ایک تقریر تو علامہ نے کر دی تو پھر دوسری شق لے کر اس کا جواب بھی دے دیا اور بعض لوگوں نے ماتن کے اعتراض کی اور تقریر کی تو علامہ وہ ذکر تا ہے تو ان تقریروں میں چونکہ علامہ کا وہ پہلا جواب نہیں چل سکتا اس لئے پھر نیا جواب دے گا تقریر سے پہلے کچھ تمہید ہے وہ یہ ہے کہ بات ذکر کے مقتضی کے بارے میں چل رہی ہے تو سمجھ لینا چاہے کہ مقتضی ہمیشہ مرجح ہوتا ہے موجب نہیں ہوتا دوسرا یہ ہے کہ مقتضی حال واجب نہیں ہوتا بلکہ راجح ہوتا ہے اس تمہید کے بعد انہوں نے پہلی تقریر دوسری شق کی باقی پہلی شق(اختیار کی تو انہوں نے بھی وہی تقریر کی کہ اگر قرینہ ہو تو عموم النسبۃ اور خصوص المراد ذکر کا مقتضی نہیں بن سکتے) اگر قرینہ نہ ہو تو پھر ذکر واجب ہوگا تو عموم النسبۃ اور خصوص المراد نے مقتضی بننا تھا لیکن اب مقتضی انتفاء قرینہ ہوگا اور وہ یہ بھی نہیں بن سکتا کیونکہ مقتضی ہمیشہ مرجح ہوتا ہے۔ جب کہ انتفاء قرینہ تو موجب ہے ذکر کا نہ کہ مرجح تو اب اس تقریر میں پہلا شارح کا جواب نہیں بن سکتا کیونکہ وہ جواب یہ تھا کہ انتفاء کرنا اور عموم النسبت اور خصوص المراد ایک چیز ہیں تو پھر جب انتفاء قرینہ مقتضی ہے تو پھر عموم النسبۃ اور خصوص المراد بھی مقتضی ہونگے اور اس تقریر کے لحاظ سے تو انتفاء قرینہ مقتضی نہیں بن سکتا۔ کیونکہ مقتضی موجب نہیں ہوتا بلکہ مرجح ہوتا ہے جبکہ یہ تو موجب ہے اور دوسری تقریر انہوں

نے یہ کی اگر قرینہ ہو تو پھر ذکر واجب ہوگا اور اب ذکر مقتضی حال نہیں بن سکتا کیونکہ تمہید میں ہم بتا چکے ہیں کہ مقتضی حال مرجح ہوتا ہے نہ کہ موجب اس تقریر میں وہ پہلا جواب بھی نہیں چل سکتا اس لئے شارح نے مل کر دونوں تقریروں کا ایک جواب دیا

و الجواب ان المقتضی الخ تو وہ اسطرح کی پہلی تقریر کادارومدار اس پر تھا کہ مقتضی ہمیشہ مرجح ہوتا ہے موجب نہیں ہوتا تو اس کا علامہ نے جواب دیا کہ یہ کوئی ضروری نہیں کہ مقتضی ہمیشہ مرجح ہو بلکہ موجب بھی ہوسکتا ہے تو اب انتفاء قرینہ مقتضی بن گیا پھر عموم النسبۃ اور خصوص المراد بھی مقتضی بن گئے کیونکہ سب کا ایک مطلب ہے تو اس طرح صاحب مفتاح کی بات بن گئی اور دوسری تقریر کا مدار اس پر تھا کہ مقتضی حال ہمیشہ راجح ہوتا ہے واجب نہیں ہوتا تو اس کا بھی علامہ نے رد کر دیا کہ مقتضی حال واجب بھی ہوتا ہے اور راجح بھی کیونکہ اگر مقتضی موجب ہو تو مقتضی حال واجب ہوگا اور اگر مقتضی مرجح ہو تو پھر مقتضی حال بھی راجح ہوگا

و اما تعریفہ الخ تو پہلے مسند الیہ کا مقتضی حال حذف ذکر کر دیا پھر اس کے بعد ذکر بیان کیا تو ذکر کی دوقسمیں ہیں ایک معرفہ اور دوسرا نکرہ تو پہلے تو معرفہ ذکر کرے گا کہ مسند الیہ کو معرفہ کر کے کیوں ذکر کرتے ہیں اور پھر نکرہ ذکر کرنے کی وجہ ذکر کرے گا باقی شارح نے

و ھو ما وضع الخ سے معنی کر دیا لیکن اس سے پہلے کچھ تمہید ہے اور وہ ہے کہ بعض معرفوں میں میر سید شریف اور علامہ تفتازانی کا اختلاف ہے وہ اس طرح کہ مثلاً ھذا ہے تو میر سید شریف کا مذہب تو یہ ہے کہ اس کی وضع جزیات کے لئے ہے ۔ اب یہ کہ وضع،

کے لئے تو موضوع لہ کا علم ضروری ہوتا ہے اور جزیات تو غیر متناہی ہیں پھر ان کا علم کیسے آ گیا تو کہتا ہے کہ کل یعنی محسوس مبصر کو ان جزیات کے لئے ذہن میں لے جا کر مرٔۃ بنایا گیا تو اس طرح سب جزیات کا علم بعد میں ا اور علامہ تفتازا کا یہ مذہب ہے کہ وضع ھذا کی کلی کے لئے ہے لیکن استعمال اس کا ہمیشہ جزیات میں ہوتا ہے اس کے بعد مذکورہ بالا عبارت سے علامہ تفتازانی معرفہ کی ایسی تعریف کرتا ہے کہ جو اس کے اپنے مذہب کے مطابق ہو تو کہتا ہے کہ معرفہ اُس کو کہتے ہیں جس کی وضع ہو کسی شے کے لئے اور اُس وضع سے غرض یہ ہے اس کا استعمال جزیات میں ہو

و حقیقتہ التعریف الخ سے بتایا کہ تعریف اُس کو کہتے ہیں کہ ذات کے ساتھ خارج مختص کی طرف اشارہ ہو اور اشارہ وضعیہ ہو یعنی وضع کو اس میں دخل ہو تو خارج سے نکرہ نکل گیا کیونکہ نکرہ کے ساتھ خارج کی طرف اشارہ نہیں ہوتا اور کبھی نکرہ کے ساتھ بھی خارج کی طرف اشارہ ہوتا ہے لیکن اس نکرے کو وضعیۃ کی قید سے نکال دیا کیونکہ اس میں وضع کا دخل نہیں ہوتا بلکہ تخصیص تعریف اس میں کسی امر خارج کی وجہ سے آتی ہے نہ کہ وضعًا۔ باقی مختص کے لفظ سے ضمیروں کو نکال دیا کیونکہ ضمیروں کے ساتھ کبھی تو خارج مختص کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور کبھی خارج غیر مختص کی طرف اشارہ نہیں ہوتا جیسے کے کبھی ضمیر سے کوئی مخاطب مراد ہوتا ہے

و قدم فی باب المسند الیہ الخ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ تھا کہ مسند الیہ کا مقتضی حال بھی تعریف تنکیر ہے اور مسند کے حال بھی یہ دو ہیں تو مسند الیہ کے احوال میں تعریف کو پہلے ذکر کر دیا اور مسند کے احوال میں تنکیر کو پہلے ذکر کر دیا اس کی

کیا وجہ ہے تو اس کا جواب دیا کہ مسند الیہ میں تعریف اصل ہے اور مسند میں تنکیر اصل ہے تو ماتن نے دونوں میں اصل کو مقدم کر دیا

فتعریفہٗ لافادۃ المخاطب الخ سے شارح نے مطلق مسند الیہ کو معرفہ ذکر کرنے کی وجہ ذکر کرتا ہے کیونکہ ماتن نے معرفہ کی اقسام کی وجہ بیان کی تھی کہ مثلاً مسند الیہ کو ضمیر علم وغیرہ کے ساتھ معرفہ کر کے کیوں ذکر کرتے ہیں باقی مطلق معرفہ ذکر کرنے کی وجہ بھی بیان کی تھی تو شارح کہتا ہے کہ مطلق مسند الیہ کو معرفہ لانے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ مسند الیہ میں کامل درجہ کی تخصیص ہوتی ہے اور جہاں تخصیص کامل ہو تو پھر فائدہ بھی اتم ہوتا ہے تو نتیجہ یہ ہوگا کہ مسند الیہ کو معرفہ اس لئے لاتے ہیں تاکہ فائدہ اتم آ جائے باقی

لان الاصل الخ سے شارح نے اس پر دلیل دی کہ تخصیص کامل ہو تو پھر فائدہ تام ہوتا ہے تو وہ اس طرح کہ نسبت حکم اگر بعید ہو تو پھر فائدہ زیادہ ہوتا ہے اور اگر نسبت حکم قریب ہو تو پھر خبر دینے میں فائدہ تھوڑا ہوتا ہے اس کی واضح مثال اس طرح ہے کہ ایک نوجوان شخص نے شادی کی تو اُس کا بچہ پیدا ہو گیا یہ نسبۃ اور حکم قریب ہے اور ایک بوڑھا شادی کرے اور اُس کا بیٹا پیدا ہو جائے تو یہ نسبت اور حکم بعید ہے اس لئے بوڑھے سے بیٹے کے پیدا ہونے کی خبر میں زیادہ فائدہ ہے کیونکہ نوجوانوں کے بچے پیدا ہوتے ہیں باقی حکم کا قرب اور بعد تخصیص سے معلوم ہوتے ہیں اگر تخصیص کم ہے تو پھر نسبت قریب ہوتی ہے تو پھر فائدہ تھوڑا ہوتا ہے اور اگر تخصیص زیادہ ہو تو نسبت بعید ہوتی ہے اس لئے پھر فائدہ مکمل ہوتا ہے۔ تو بہر حال تخصیص کامل ہو تو پھر فائدہ مکمل ہوتا ہے اور تخصیص کامل تو معرفہ میں ہوتی ہے تو پھر معرفہ سے فائدہ مکمل آئے گا باقی درمیان میں

شارح نے نسبت کے قریب اور بعید ہونے کی مثال بھی دی ہے کہ جسے کوئی یہ کہے کہ شئی ما موجود اب یہ حکم قریب ہے تو اس میں کوئی فائدہ نہیں کیونکہ شئی تو کوئی نہ کوئی موجود ہوتی ہے لیکن اگر کوئی کہے کہ زید حافظ ہے تو یہ حکم بعید ہے کیونکہ تورات کے حافظ تو دو تین انسان ہوتے ہیں تو اب اس سے خبر دینے میں فائدہ زیادہ ہے کہ زید نے تورات کو یاد کیا

و النکرۃ و ان امکن الخ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ تھا کہ تم نے کہا کہ نکرہ میں تخصیص کامل ہوتی ہے تو پھر فائدہ اتم ہوتا ہے تو تم نے معرفہ میں تخصیص کامل کا حصر کیا حالانکہ نکرہ میں بھی تو تخصیص کامل ہوتی ہے اور فائدہ بھی اتم ہوتا ہے پھر معرفہ میں تو حصر نہ رہا نکرہ میں تخصیص کامل اس طرح ہوتی ہے کہ مثلاً اعبدالھا خلق السماء و الارض تو اب یہاں الھاً یہ ہے تو نکرہ لیکن اسمیں خلق السماء و لارض کی وجہ سے کمال درجے کی تخصیص ہے کیونکہ آسمان زمین کا خالق اللہ تعالیٰ کے بغیر کوئی اور نہیں ہوسکتا تو اب یہاں کمال درجہ کی تخصیص ہے تو فائدہ یہ بھی اتم ہوگا۔اسی طرح ایک شخص تمہیں ملا اور اُس کے ساتھ چند اور بندے بھی تھے تو اُس تمہارے دوست نے دوسرے سب لوگوں سے پہلے تم پر سلام کیا تو اب تم اس شخص کا نام لو یا یہ کہو کہ لقیت رجلاً سلم علیک الیوم وحدہ قبل کل واحد دونوں ایک جیسے ہیں کیونکہ اس میں یعنی رجلاً میں بھی نام کی طرح کمال کی تخصیص ہے

ثم التعریف یکون الخ سے شارح نے بعد والے متن کا ماقبل کے ساتھ ربط بیان کیا کہ معرفہ کے پھر کئی قسم ہیں تو بعد میں متن میں ماتن پر ایک قسم کی علیحدہ غرض بھی بیان کرے گا تو

فبالاضمار الخ سے ماتن نے اس کی وجہ بیان کی کہ مسند الیہ کو ضمیر کے ساتھ معرفہ کر کے کیون ذکر کرتے ہیں کہ اما تعریفہٗ بالاضمار تو بتایا کہ مقام یا تو متکلم کا ہوتا ہے یا غیبت کا یا خطاب کا تو اسکے لئے تو ضمیریں ہی ہوتی ہیں

و قدم المضم الخ سے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ تھا کہ معرفہ کی کئی اقسام تھے تو پہلے ضمیروں کو کیوں ذکر کیا اس کا شارح نے جواب دیا کہ ضمیریں اعرف المعارف ہیں اس لئے ان کو مقدم کر دیا

و اصل الخطاب ان یکون الخ سے ماتن نے ضمیر کے متعلق مسئلہ ذکر کر دیا کہ اصل میں خطاب میں یہ ہے معین کو ہو باقی وہم تھا کہ شاید وہ معین جس کو خطاب ہوگا ایک ہوگا تو شارح نے

واحدا کان او کثیراً الخ اُس کا ازالہ کر دیا کہ ایک ہو یا بہت ہو بہر حال معین ہو

لان وضع المعارف الخ سے شارح نے اس پر دو دلیلیں دیں کہ خطاب میں اصل یہ ہے کہ معین کو خطاب ہو پہلے دلیل یہ ہے کہ معرفہ کی وضع سے غرض یہ ہوتی ہے کہ معین میں استعمال ہو تو پھر خطاب یہ بھی اصل میں معین کے لئے ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ خطاب کا معنی یہ ہے کہ توجیہ الکلام الی حاضر تو حاضر معین ہی ہوتا ہے

و قد تیرك الی غیرہ الخ سے ماتن نے بتایا کہ کبھی خطاب غیر معین کو ہی ہوتا ہے

لیعم کل مخاطبِ الخ چونکہ یہ خلاف اصل ہے اس لئے اس کی علت بتائی کہ خطاب غیر معین کو اس لئے ہوتا ہے تاکہ خطاب ہر مخاطب کو عام ہو جائے

علی سبیل البدل سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ تھا کہ تم

نے کہا کہ خطاب غیر معین کو اس لئے ہوتا ہے کہ تا کہ ہر مخاطب کو عام ہو جائے تو پھر ضمیر مخاطب کلی بن جائے گئی حالانکہ ضمیریں تو جزی ہوتی ہیں اس کا شارح نے جواب دیا کہ ہر مخاطب کو عام ہونا دو قسم ہوتا ہے ایک علی سبیل الاجتماع جو سب کو شامل ہوتی ہے اور جزی میں علی السبیل البدلیۃ اشتراک ہوسکتا ہے یعنی کبھی ہوتا ہے اشتراک اور کبھی جزء ی میں اشتراک علی السبیل البدلیۃ نہیں ہوتا تو اشتراک علی سبیل البدلیۃ جزوی کے منافی نہیں ہوتا

و لو تری اذا لمج مون الخ سے ماتن نے اس کی مثال دی کہ اس میں تری کی ضمیر مخاطب کسی معین مخاطب کی طرف راجع نہیں

قصدا الی تفظیع الخ سے شارح نے اس کی وجہ بیان کی کہ کیوں معین کو خطاب نہیں ہوتا تو بتایا کہ اس سے اصل مقصود یہ بیان کرنا ہے کہ اُن کا بُرا حال انتہا کو پہنچا ہوگا ۔تو یہ تب ہی ہوگا کہ کوئی خاص مخاطب نہ دیکھے بلکہ ہر وہ مخاطب دیکھے جس کیلئے رویتہ ہو

و فی بعض النسخ الخ ماتن کا ایک نسخہ تو آ گیا کہ فلا تختص بہ مخاطب تو اس پر تو کوئی اعتراض نہیں کیونکہ بہ ضمیر کا مرجع خطاب ہے اور خطاب کا تعلق مخاطب سے ہوتا ہے تو مخاطب سے اس کے اختصاص کی نفی صحیح ہے کہ کسی مخاطب کے ساتھ خاص نہیں بلکہ سب مخاطبین میں مشترک ہے اور بعض نسخوں میں فلا تختص بھا مخاطب ہے ۔تو بھا کی ضمیر مجرمین کے حال کی طرف راجع ہوگی تو معنی ہوگا کہ پس نہیں مختص ہوگا ساتھ حال مجرمین کے کوئی مخاطب تو اس پر اعتراض ہے کہ یہ ٹھیک نہیں کیونکہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ یہ شئے فلاں کے ساتھ مختص نہیں تو تب کہتے ہیں کہ وہ شے فلاں کی صفت ہو اور پھر مختص نہ ہو بلکہ مشترک

ہو اور مجرمین کا حال تو مجرمین کی صفت ہے اور مجرمین کے ساتھ قائم ہے پھر مخاطب سے اُس کے اختصاص کی نفی کرنے کا کیا مطلب تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ یہاں حذف مضاف نکالیں گے اگر بھا میں ھا سے پہلے حذف مضاف نکالیں تو پھر عبارت یوں ہوگی

فلا تختص برویۃ حالھم مخاطب یعنی پس نہیں مختص ہو گا ساتھ رؤیۃ حال مجرمین کے کوئی مخاطب تو اب رویت مبنی للفاعل ہو گی تو اس کا تعلق مخاطب کے ساتھ ہے تو اب مخاطب سے اُس کی تخصیص کی نفی کرنا صحیح ہے کہ کسی ایک مخاطب کے ساتھ دیکھنا خاص نہیں بلکہ سارے مشترک ہے اور اگر مخاطب سے پہلے حذف مضاف نکالیں تو پھر عبارت یوں ہوگی کہ فلا تختص بھا لھم رویۃ مخاطب یعنی پس نہیں مختص ساتھ حال مجرمین کہ رویت کسی مخاطب کی تو اب رویت مبنی للمفعول ہوگی اور مجرمین کا حال مرئی ہو گا تو پھر بھی مرئی کا تعلق مخاطب کے ساتھ ہو گا تو اب بھی مخاطب سے اس کی تخصیص کی نفی صحیح ہے کہ مجرمین کے حال کا مرئی ہونا کسی ایک مخاطب کے رویۃ کے ساتھ خاص نہیں بلکہ سب مخاطب مشترک ہیں

قال فی الایضاح الخ سے ماتن نے جو مسئلہ ذکر کیا کہ کبھی خطاب غیر معین کو ہوتا ہے تا کہ خطاب ہر مخاطب کو عام ہو جائے تو یہی مسئلہ ماتن نے ایضاح میں ذکر کیا تھا تو وہاں ایضاح کی عبارت پر ایک اعتراض ہوتا تھا جو شارح نے ایضاح کی عبارت کو نقل کر کے اُس اعتراض کو اُٹھائے گا تو ماتن نے وہاں کہا کہ کبھی غیر معین کو خطاب کیا جاتا ہے تو اُس کی مثال بھی جیسے تم کہو کہ فلاں لئیم ان اکرمت اھانک وان احسنت الیہ اساء

ایک تو یہاں خطاب کسی معین مخاطب کو نہیں ہوتا بلکہ غیر معین کو خطاب ہوتا ہے کیونکہ اگر معین کو خطاب ہو تو اس میں فلاں کی کیا مذمت ہے کہ کسی معین کے اکرام اور احسان کی یہ جزا دے تو غیر معین کو خطاب ہوگا تو پھر مطلب ہو گا کہ ان اکرم الیہ اواحسن الیہ یعنی اگر فلاں کے ساتھ احسان کیا جاے اور اس کی عزت کی جاے تو پھر وہ یہ بدلہ دیتا ہے تو خطاب غیر معین کو ہوتا ہے تو پھر تو کلام کو خطاب کی صورت میں نکالے گا تا کہ عموم کا فائد دے تو یہاں یہ اعتراض کہ ایضاح میں ماتن نے جو عبارت بولی تو وہاں لیفید العموم ظاہر یہ ہے کہ تخرجہ کے متعلق ہے تو اب یہ مطلب ہو گا کہ جب کلام کو خطاب کی صورت میں نکالا جاے پھر عموم کا فائد دیتی ہے حالانکہ خطاب کی صورت میں جب کلام کا اخراج ہو پھر تو معین کو خطاب ہوتا ہے وہاں کوئی عموم نہیں ہوتا شارح نے کہا کہ یہ ما بعد کے متعلق ہے یعنی تو مخاطب معین کا ارادہ نہیں کرتا اس لئے تا کہ کلام عموم کا فائدہ دے اب کوئی اعتراض نہیں اور بعد میں پھر ماتن نے ایضاح میں کہا تھا کہ قرآن پاک میں غیر معین کو خطاب بہت ہے پھر وہی متن والی مثال دی کہ جیسے ولوترے اذاالمجرمون الآیۃ تو یہاں خطاب غیر معین کو نہیں اس لئے پھر کلام خطاب کی صورت میں کیا گیا تا کہ عموم مراد ہو اب یہاں بھی اعتراض تھا کہ ظاہر یہ ہے کہ لما ارید العموم یہ اخرج کے متعلق ہو گا تو پھر یہ معنی بنے گا کہ کلام کا اخراج خطاب کی صورت میں ہو تو پھر عموم کا فائد دیتی ہے حالانکہ خطاب کی صورت میں جب اخراج ہو تو عموم نہیں ہوتا کیونکہ خطاب معین کو ہوتا ہے تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ لما ارید العموم اخراج کے متعلق نہیں بلکہ یہ جس کے متعلق ہے اس پر کلام دلالت کرتی ہے وہ یہ ہے کہ یحمل علی ھذا یعنی کلام کو اس پر محمول کیا جاے گا کہ خطاب کسی معین کو نہیں ہے تو یہ یحمل

کے متعلق ہے یعنی مخاطب غیر معین کے مراد ہونے پر کلام کو اس لئے محمول کریں گے تا کہ عموم مراد ہو اب یہ ٹھیک ہے کوئی خرابی نہیں باقی شارح نے بتایا کہ مفتاح کے الفاظ سے یہ پتہ چلتا ہے کہ یہ لیفید العموم اور لما ارید العموم کس کے متعلق ہے

و بالعلمیتہ الخ سے تو پہلے مسند الیہ کا حال حذف کیا پھر ذکر بیان کیا تو ذکر یا معرفہ کے ساتھ ہوگا یا نکرہ کے ساتھ ہوگا اگر معرفہ کے ساتھ ذکر ہو پھر اس کے کئی قسم ہے کہ ضمیر کے ساتھ ہوگا یا ظاہر کے ساتھ اگر ضمیر کے ساتھ ذکر ہو تو وہ بعد میں ا اب یہ کہ ضمیر کے ساتھ نہ ہو تو پھر کئی صورتیں ہے کہ علم کے ساتھ ہو یا غیر علم موصول اسم اشارہ وغیرہ کے ساتھ ہو تو اب یہاں سے یہ ذکر کرتا ہے کہ مسند الیہ کو علم کے ساتھ معرفہ کر کے کیوں ذکر کرتے ہے باقی شارح نے درمیان میں

و ہو ما وضع الخ سے علم کی تعریف کی کہ علم اس کو کہتے ہے کہ جس کی وضع ہوشی کے لئے مع تشخصاتہ یعنی شی کے ساتھ اس کے جمیع تشخصات کا بھی اعتبار رہوتا ہے باقی مع تشخصاتہ اس لئے کہا کہ علم میں تکثر محال ہوتا ہے اور تکثر تشخصات کی وجہ سے محال ہوتا ہے

و قدمہا الخ سے شارح نے اسی اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ تھا کہ علم کو باقی معرفوں پر ماسوا ضمیر کے کیوں مقدم کردیا تو جواب دیا کہ یہ باقی معرفوں سے اعرف ہے اس لئے اس کو باقی پر مقدم کردیا

لاحضارہ بعینہ الخ سے ماتن نے وجہ بیان کی کہ مسند الیہ کو علم کے ساتھ معرفہ کر کے کیوں ذکر کرتے ہے تو بتایا کہ متکلم کی غرض علم سے پورے ہوسکتی ہے اور کسی معرفہ سے پوری نہیں ہوسکتی اسی لئے پھر دوسروں معرفوں نکالے گا اس لئے پھر مسندالیہ کو علم کر کے

لاتے ہے باقی شارح نے بعینہ کا معنی بے شخصہ کہا کیونکہ معین عینیت نوعی بھی ہوتی ہے اور جنسی بھی ہوتی ہے تو پھر شارح نے بتایا کہ یہاں بعینہ کا معنی بشخصہ ہی سے ہے

بحیث یکون الخ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ تھا کہ تم نے کہا کہ مسندالیہ کو علم اس لئے لاتے ہے کہ مسند الیہ سامع کے ذہن میں بشخصہ حاضر کرنا ہو بعد میں ماتن نے جو مثال دی اللہ احد یہ مثال نہیں بن سکتی کیونکہ پھر مطلب یہ ہوگا کہ اللہ مسندالیہ ہے اور علم ہے تو اللہ تعالیٰ نے مسند الیہ کو معرفہ بالعلم اس لئے لایا تاکہ سامع کے ذہن میں مسندالیہ یعنی اللہ تعالیٰ بشخصہ حاضر ہو حالانکہ اللہ تعالیٰ تو بشخصہ ہی ذہن میں حاضر ہونے سے پاک ہے اس کا شارح نے جواب دیا کہ بشخصہ سے ہی حاضر ہونا کا یہ مطلب نہیں جو تم نے سمجھا کہ شی کی ذات اور تشخصات سارے ذہن کے اندر چلے جائیں بلکہ یہ مطلب ہے کہ اس طور پر مسندالیہ ذہن میں حاضر ہو جائے کہ مسندالیہ جمیع ماعدا سے ممتاز ہو تو اب مثال ٹھیک ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ اس طرح تو ذہن میں حاضر ہوسکتا ہے کہ جمیع ماعدا سے ممتاز ہو مثلاً اللہ تعالیٰ آسمانوں زمینوں کا خالق ہے اس لحاظ سے ہمارے ذہن میں حاضر ہو یا اس لحاظ سے حاضر ہو کہ اللہ تعالیٰ کا معنی ذات واجب الوجود مستجمع لجمیع صفات الکمال تو اب اللہ تعالیٰ جمیع ماعدا سے ممتاز ہے

و احترزبه عن احضارهِ الخ سے شارح نے بتایا کہ بعینہ کی قید سے وہ نکل گیا تو مسند الیہ کا احضار تو اس کے ساتھ ہو جاتا ذہن سامع میں لیکن بشخصہ سے ہی احضار نہیں ہوتا بلکہ بجنسہ احضار ہوتا ہے جیسے کہ رجل عالم جائنی تو اب رجل یہ مسندالیہ ہے تو اس کے ساتھ بھی مسندالیہ سامع کے ذہن میں حاضر تو ہوجاتا ہے لیکن بشخصہ ہی حاضر نہیں ہوتا بلکہ اسم

جنس کے ساتھ حاضر ہوگا بعد میں متن میں تھا کہ

فی ذهن السامع ابتداء الخ سے احضار کے متعلق ہے یعنی مسندالیہ کو جو حاضر کرنا ہوتا ہے تو سامع کے ذہن میں ابتداءً حاضر کرنا ہوتا ہے باقی ابتداءً کے تین معانی بیان کرے گا تو پہلے شارح نے

ای اول مرة سے اپنا مختار ذکر کیا کہ ابتداء کا مطلب یہ ہے کہ پہلی مرتبہ مسندالیہ سامع کے ذہن میں حاضر کرنا ہو اس سے پھر وہ نکل گئے جن کے ساتھ مسندالیہ سامع کے ذہن میں پہلی دفعہ حاضر نہیں ہوتا بلکہ ثانیاً حاضر ہوتا ہے تو وہ ضمیر غائب ہوتی ہے مثلاً جائنی زید وھو راکب تو زید علم ہے تو اس سے سامع کے ذہن میں مسندالیہ پہلی دفعہ حاضر ہوگا لیکن بعد میں جو ھوا ضمیر غائب ہے یہ بھی مسندالیہ ہے اس کے ساتھ بھی مسندالیہ حاضر ہوگا بشخصہ کیونکہ یہ بھی زید کی طرف راجع ہے لیکن ابتداءً حاضر نہیں ہے بلکہ ثانیاً حاضر ہوتا ہے کیونکہ ابتداً زید سے حاصل ھوا تو ھوا کے ساتھ ثانیا حاضر ہوگیا اس کے بعد میں متن میں

بعلم مخصوص به الخ یہ بھی احضار کے متعلق ہے یعنی مسندالیہ کو جو سامع کے ذہن میں حاضر کرنا ہوتا ہے تو اسم کے ساتھ جو اسم مسندالیہ کے ساتھ مختص ہو

و احترز به الخ سے شارح نے بتایا کہ بعلم مختص والی قید سے کس کو نکال دیا تو بتایا اس سے ایک تو ضمیر متکلم نکل گی مثلاً انا اقول کیونکہ انا مسندالیہ ہے تو اس کے ساتھ مسند الیہ سامع کے ذہن میں بشخصہ سے ہی ابتداءً حاضر ہوگا لیکن یہ بعلم مختص نہیں مسندالیہ کے ساتھ کیونکہ ہر کسی پر انا کا اطلاق ہوسکتا ہے اور دوسرا یہ کہ ضمیر مخاطب بھی نکل گئی جیسے کہ انت تقول کیونکہ انت یہ مسندالیہ ہے اس کے ساتھ مسندالیہ کا احضار سامع کے ذہن میں بشخصہ ہی

سے پہلی مرتبہ ہو گا لیکن یہ بعلم مختص نہیں مسندالیہ کے ساتھ کیونکہ ہر کسی پر انت کا اطلاق ہو سکتا ہے اور اسم اشارہ بھی اس قید سے نکل گیا مثلا ھذا زید تو ھذا بعلم ہے اور مسندالیہ ہے تو اس کے ساتھ بھی مسندالیہ سامع کے ذہن میں بشخصہ ہی ہے اور اولاً حاضر ہو گا لیکن یہ ھذا مسندالیہ کے ساتھ اسم مختص نہیں ہے اور اسی طرح اس قید کے ساتھ موصول بھی نکل جائیں گے مثلا الذی کان معنا اس میں کہو گے تو الذی بعلم ہے اور مسندالیہ ہے اس سے بھی مسندالیہ کا احضار سامع کے ذہن میں بشخصہ اور ابتداءً ہو گا لیکن بعلم مختص نہیں مسندالیہ کے ساتھ کیونکہ الذی ہر ایک پر بولا جا سکتا ہے اسی طرح معرف بلام العھد مثلا الرجل سے خاص رجل مراد ہو تو یہ بھی نکل گیا کیونکہ یہ مسندالیہ کا مختص نہیں اسی طرح معرف بالاضافۃ مثلا غلام زید سے خاص غلام مراد ہو تو مسندالیہ سامع کے ذہن میں بشخصہ ابتداءً حاضر ہوگا لیکن یہ کوئی مسندالیہ کا بعلم مختص نہیں ہر ایک پر بولا جا سکتا ہے

فان قیل ھذا القید مغن عن الا ولین الخ سے تو پہلے شارح نے بتایا اسم مخصوص کی قید سے ضمیر متکلم اور مخاطب اور اسم اشارہ اور موصول اور معرف بلام العھد اور معرف بالا ضافۃ کو نکالا تھا کیونکہ ان سب کے ساتھ مسندالیہ سامع کے ذہن میں بشخصہ ابتداءً حاضر ہوتا ہے لیکن مسندالیہ کے ساتھ اسم مختص نہیں اب یہاں سے شارح اس پر اعتراض کر کے پھر جواب دے گا اعتراض یہ ہے کہ جو آخری قید کے علاوہ باقی نکلتے تھے وہ سارے اس آخری قید سے نکل جاتے ہیں مثلا پہلی قید بعینہ سے اسم جنس مثلا رجل عالم جائنی نکلا تھا تو اسم مختص سے بھی نکل جاتے ہے کیونکہ رجل عالم اسم مختص نہیں ہزاروں رجل عالم ہو سکتے ہے اسی طرح دوسری قید ابتداءً سے ضمیر غائب مثلا ہو راکب نکلا تھا تو یہ اسم مختص سے نکل جاتا ہے کیونکہ ہوا سم

مختص نہیں تو پھر پہلی دونوں قیدیں لغو ہو گئی تو

قلنا الخ سے اس کا جواب دیا کہ پہلے تو ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ اسم مختص اور علم کا ایک معنی ہے کیونکہ کبھی اسم مختص بہ ہوتا ہے لیکن علم نہیں ہوتا جیسے کہ الرحمٰن یہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ مختص ہے غیر پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا لیکن یہ علم تو نہیں کیونکہ وضع کے اعتبار سے یہ کلی ہے تو یہ یا تو بعینہ کلی کی قید سے نکلے گا کیونکہ وضعیہ کے اعتبار سے یہ کلی ہے اور اس سے کہ احضار بشخصہ نہیں ہوتا اور یا لحاظ کریں کہ استعمال میں یہ مختص ہو گیا ہے اللہ کے ساتھ اور وہ جزئی ہے تو پھر یہ ابتداءً کی قید سے نکلے گا کیونکہ اس سے ابتداءً احضار نہیں ہوتا بلکہ ابتداءً تو مفہوم کلی کا احضار ہوتا ہے کیونکہ وضع کے اعتبار سے کلی ہے اور ثانیاً جزئی کا احضار ہوتا ہے تو یہ ابتداءً کی قید سے نکلے گا یہ ایک جواب بعد میں ا اور دوسرا جواب یہ ہے کہ چلو ہم تسلیم کر لیتے ہے کہ اسم مختص اور علم ایک معنی ہے باقی جہاں بھی کہیں کہ ہم تسلیم کرتے ہیں تو پھر وہاں کوئی نہ کوئی تسلیم کی وجہ ہوتی ہے یہاں وجہ یہ ہے تسلیم کرنے کی کہ الرحمٰن بھی اس مختص کی قید سے نکل جاتا ہے کیونکہ ہم نے جو کہا ہے کہ اسم مختص کے ساتھ تو اسم مختص سے مراد ہے کہ وضع کے اعتبار سے اسم مختص ہو اور الرحمٰن وضع کے اعتبار سے اسم مختص نہیں بلکہ وضع کے اعتبار سے تو یہ مفہوم کلی ہے لہذا یہ بھی اسی اس مختص سے نکلے گا تو پھر پہلی دونوں قیدیں لغو ہو جائیں گی لیکن ہم کہتے ہے کہ پہلی قید بے فائدہ نہیں ہے بلکہ تحقیق کے مقام کے لئے ہے جیسے کہ تعریفات میں ہوتا ہے لہذا گر اسم مختص بہ سے ہی سارے نکل جائیں تو کوئی حرج نہیں

لایقال ان قولہ ابتداءً الخ سے تو یہاں تک ابتداءً کا ایک معنی بعد میں ا جو کہ علامہ

نے ذکر کیا ہے اب یہاں سے ابتداء کا دوسرا معنی بعض لوگوں نے کیا تھا اب وہ بتاتا ہے اور دوسرا اعتراض کرے گا باقی ان لوگوں نے صراحتًا ابتداءً کا معنی نہیں کیا بلکہ انھوں نے کہا کہ ابتداءً کی قید سے فلاں فلاں نکل گئے تو پھر علامہ کہے گا کہ اس سے پتہ چلتا ہے کہ انھوں نے ابتداءً کا یہ معنی کیا ہے تو انھوں نے کہا کہ ابتداءً کی قید سے ایک تو ضمیر غائب کی نکل گئی اور معرف بلام العہد اور اسم موصول یہ تینوں نکل گئے کیونکہ ضمیر غائب اور معرف بلام میں تب احضار ہوتا ہے بشخصہ پہلے اس کا ذکر ہو تحقیقًا یا تقدیرًا تقدیرًا کا مطلب یہ کہ معرف بلام عہد میں یہ ضرور نہیں کہ وہاں ہی ذکر ہو کسی نا کسی وجہ سے پہلے معلوم ہو تو اب اس سے پتہ چل گیا کہ ابتداءً کا معنی انھوں نے بنفسہ اور بلاواسطہ کیا ہے اسی لئے کہا کہ ان میں پہلے مسندالیہ کا ذکر ضروری ہے تو پھر بنفسہ ان سے تو احضار نہ ہوا لہذا یہ تو نکل گئے باقی اسم موصول اس لئے نکل گیا کہ اس میں بھی پہلے صلۃ کا علم ضروری ہوتا ہے موصول کا علم تب آتا ہے کہ پہلے صلۃ کا علم ہو تو پھر موصول سے بھی بنفسہ تو احضار نہ ہوا بلکہ صلہ کے واسطہ سے ہوا اب

لانا نقول الخ سے ان کا رد کرتا ہے کہ تم نے جو ابتداءً کے معنی تشریح کی ہے جیسا کہ تمہاری کلام سے ظاہر ہے اس سے تو پھر علم بھی نکل جائے گا کیونکہ علم میں بھی احضار بنفسہ تو نہیں ہوتا بلکہ لفظ کے واسطہ سے علم کا احضار ہوتا ہے اگر لفظ نہ بولیں تو پھر یہ احتضار ہوگا تو علم نکل جائے گا حالانکہ بات علم میں ہے تو اس کا انھوں نے

بنفس لفظہ الخ سے جواب دیا کہ یہاں حذف مضاف ہے کہ بنفسہ سے ہماری مراد نفس لفظ ہے یعنی مسندالیہ کا احضار نفس لفظ سے ہو اور کسی شی کا واسطہ نہ ہو لہذا اب علم کو شامل ہوگا اس پر علامہ نے اعتراض کیا کہ پھر یعنی یہ علم پر سچا نہیں آتا کیونکہ لفظ کے علاوہ

بھی علم میں واسطہ ہوتا ہے کہ علم میں احضار کے لئے ضروری ہے کہ علم بالوضع ہو کیونکہ اگر اس کا علم نہیں کہ زید فلاں کا نام ہے تو پھر ہزار مرتبہ زید زید کہو تو سامع کو احضار نہیں ہو گا تو پھر علم بالوضع کے واسطے سے ہوا تو اس کا بھی انھوں نے یعنی

احضارا لا یتوقف الخ سے جواب دیا کہ بنفسہ سے ہماری مراد ہے کہ نفس لفظ بعد العلم بالوضع یعنی علم بالوضع کے بعد نفس لفظ سے احضار ہو اور کسی شئی کا واسطہ نہ ہو لہذا علم اس میں شامل ہو گا

و لو ارید ذلك الخ سے تو علامہ نے ان پر دو اعتراض کیے اور انھوں نے دونوں کے جواب دیے تو یہاں تک کچھ نہ کچھ ان کی بات بن گی اب یہاں سے علامہ ان پر دو اور اعتراض کرے گا جن کا ان کے پاس جواب نہیں پہلا اعتراض کرتا ہے کہ اگر تم کہو جو کہ ابتداء کا معنی ہے کہ بنفس لفظہ بعد العلم بالوضع تو پھر اسم مختص اور ابتداء کا ایک ہی معنی ہو جائے گا کیونکہ اسم مختص بھی ہوتا ہے کہ اس کے ساتھ مسندالیہ کا احضار بعد العلم بالوضع نفس لفظ سے آتا ہے تو پھر اسم مختص سے جو نکلتے تھے وہ سارے ابتداء سے نکل جائیں گے تو پھر اسم مختص بہ کی قید لغو ہو جائے گی اس پر بھی ایک خارجی اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ جیسے پہلے علامہ پر یہ اعتراض ہوا ہے کہ اسم مختص کی قید پہلی دو قیدوں سے مستغنی کر دیتی ہے تو پھر پہلی دونوں قیدیں لغو ہو گی تو علامہ نے جواب دیا تھا کہ یہ لغو نہیں بلکہ تحقیق مقام کیلئے ہیں تو اس طرح یہاں بھی وہ جواب چل سکتا ہے کہ اسم مختص بہ کی قید لغو نہیں بلکہ تحقیق مقام کے لئے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں یہ نہیں کہہ سکتے کہ اسم مختص بہ کی قید تحقیق مقام کے لئے ہے اور لغو نہیں کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ پہلے ایک چیز نکلی نہ ہو اور وہ اس قید سے نکلے تو پھر یہ

قید مستدرک اور لغو نہیں ہوتی اگر بعد میں اور قید سے بھی نکلے کیونکہ اس صورت میں اس پہلی قید کا اپنی جگہ پر فائدہ ہے اور اگر چیز پہلی سے نکلی ہوئی ہو اور پھر اس قید سے بھی وہ نکلے جو پہلی سے نکلی ہوئی ہے تو یہ قید لغو ہو جائے گی اب دیکھو بعینہ کی قید سے رجل عالم جاء نی نکلا تھا تو یہ اس سے پہلے نہیں نکلا تھا اب یہ قید بے فائدہ نہیں ہے اور اس کے بعد ابتداء کی قید سے ضمیر غائب نکلی ہے تو اب ابتداء کی قید بے فائدہ نہ ہوئی اگرچہ یہ دونوں رجل عالم اور ضمیر غائب اسم مختص کے ساتھ بھی نکل جاتے ہیں تینوں اپنی اپنی جگہ دونوں قیدوں کے فائدے ہیں برخلاف اس کے کہ ابتداء کا معنی ہو بنفس لفظہ بعد العلم بالوضع تو اب جو اسم مختص سے نکلتے تھے وہ تو ابتداء سے نکلے گیں تو پھر اسم مختص سے کیا نکلا یہ تو بے فائدہ اور لغو ہوئی

و اللتیا و التی الخ یہ لفظ بضم لام اور فتحہ تاء اور تشدید یاء کے ساتھ ہوتا ہے اور اس کا معنی ہوتا کہ بعض چھوٹے اعتراض اور بڑے اعتراض کے یعنی لتیا کا معنی چھوٹا اعتراض اور التی کا معنی بڑا اعتراض باقی یہ اصل میں اس طرح ہے ایک آدمی تھا اس نے شادی کی اور اس کی بیوی چھوٹے قد کی تھی تو پھر ہمبستری میں اسکو ذرا مشکل پیش آتی تھی کہ بوسہ دینے کیلئے اسے ہمبستری کے وقت پیچھے ہٹنا ہوتا تھا اس لیئے پھر اس نے اسے طلاق دے دی اور دوسری شادی کی اور اس کا قد بہت لمبا تھا اس مرد سے بھی لمبا تو پھر اب اور بھی مشکل ہوی کہ اب بوسہ دینے کیلئے بعد میں جانا پڑتا تھا تو پھر پیچھے سے اکڑ جاتا تھا یعنی دونوں لذتیں اکھٹی پھر بھی میسر نہ ہوتی اگر بوسہ دیتا تو وہ نکل جاتا اور اس کو داخل کرتا تو پھر بوسہ تک نہ پہنچتا تو پھر اس نے اس کو بھی طلاق دے دی تو پھر اس سے کسی نے پوچھا تم شادی کیوں

نہیں کرتے تو اس نے کہا بعد الملتیاد التی یعنی چھوٹے اعتراض کے بعد بڑا اعتراض بھی ہوا تو پھر کہتے ہیں بعد الملتیاد التی یعنی چھوٹے اور بڑے اعتراض کے بعد اب بات یہ ہے کہ اب تو علامہ بھی کہتا ہے کہ اور چھوٹے اور بڑے کے چھوٹا تو تھا بنفس لفظہ والا کیونکہ ایک ہی لفظ تھا اور بڑا تھا یعنی احضارہ یتوقف والا تو اب کہتا ہے کہ اس چھوٹے اور بڑے کے بعد اب ان پر تیسرا اعتراض ہے جو ان دونوں سے بڑا ہے پہلا صغیر تھا اور دوسرا کبیر اور یہ اکبر ہے وہ ہے کہ جو اسم مختص سے نکلتے تھے وہ تو سارے ابتداء سے نکل جاتے ہیں پھر تم یہ کیوں کہتے ہو کہ ابتداء سے احتراز تین سے ہے یعنی ضمیر غائب معرف بلام عہد اور اسم موصول ان تینوں کی تخصیص کا کیا فائدہ اس سے تو سارے نکل جاتے ہیں

لان اللفظ الموضوع الخ تو پہلے شارح نے کہا تھا کہ جب اسم مختص اور ابتداء کا ایک معنی ہو گا پھر ابتداء کی قید سے سب وہی نکل جائیں گے جو اسم مختص سے نکلے تھے بعض کی تخصیص کی کوئی وجہ نہیں اب یہاں اس پر دلیل دیتا ہے کہ بعض کی تخصیص کی کوئی وجہ نہیں وہ یہ ہے کہ علم یہ ہوتا ہے کہ جس کی وضع معین کے لئے ہو اور علم کے ماسوا کی وضع معین کے لئے نہیں ہوتی بلکہ استعمال معین میں ہوتا ہے تو پھر دوسرے سب نکل جائیں گے باقی یہاں ایک خارجی اعتراض ہے اس کا جواب سمجھا جائے تو اعتراض یہ تھا کہ شارح نے کہا کہ علم کے ماسوا کی وضع کا استعمال معین میں ہو سکتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ علم کا استعمال معین میں نہیں ہوتا علم کے ماسوا کا استعمال معین میں ہوتا ہے اور پہلے جہاں مفرد کی تعریف کی تھی کہ (ماوضع لیستعمل فی ھذہ) تو وہاں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ علم کا استعمال معین میں ہو تا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ علم بھی معین میں استعمال ہوتا ہے اور اس کے ماسوا معارف

میں سے کسی دوسرے کا بھی معین میں استعمال ہوتا ہے لیکن فرق وضع کے لحاظ سے ہوگا وہ اس طرح کہ علم کی وضع بھی معین کے لئے اور استعمال معین میں ہوتا ہے اور باقی معرفوں کا استعمال معین میں ہوتا ہے لیکن ان کی وضع معین کے لئے نہیں ہوتی

فینبغی ان یصار الخ تو پہلے ابتداء کے دو معنی آ گئے پہلے یہ کہ پہلی مرتبہ اور دوسرا معنی یہ کہ بلاواسطہ مسندالیہ سامع کے ذہن میں حاضر کرنا ہو اب یہاں سے ابتداء کا تیسرا معنی ذکر کرتا ہے کہ بعض محققین نے ابتداء کا معنی مسندالیہ کے ذکر کا اول زمانہ لیا اب مطلب یہ بنے گا کہ سامع کے ذہن میں مسندالیہ کو بعینہ اور مسندالیہ کے ذکر اول کے زمانہ میں حاضر کرنا تو پھر مسندالیہ کو علم کر کے لاتے ہے

و هو احتراز الخ سے شارح نے بتایا کہ اب باقی معرفوں سے احتراز آجاے گا کیونکہ باقی معرفوں کے ساتھ مسند الیہ کا احضار سامع کے ذہن میں مسندالیہ کے ذکر میں اول زمانے میں نہیں ہوتا ثانی زمانہ ذکر میں ہوتا ہے اس پر

فانها لا تفید الخ سے دلیل دی کہ باقی معرفوں کے ساتھ مسندالیہ کا احضار مسندالیہ کے ذکر کے اول زمانے میں نہیں ہوتا بلکہ ثانی زمانے میں ذکر ہوتے ہیں وہ اس طرح کہ باقی معرفوں کی وضع تو مفہوم کلی کیلئے ہے باقی جزئیات کا تو قرینہ سے پتہ چلے گا مثلا پہلے مرجع کا ذکر ہوگا پھر یہ قرینہ ہوگا کہ ھو سے فلاں جزی مراد ہے یا پہلے اشارہ ہوگا تو یہ قرینہ ہوگا کہ ھذا سے فلاں جزی مراد ہے اس طرح پہلے علم بالصلہ ہوگا تو یہ قرینہ ہوگا کہ الذی سے فلاں جزی مراد ہے اس طرح پہلے نسبت موجود ہوگی سامع اور متکلم کے درمیان تب یہ قرینہ ہوگا کہ الف لام سے مراد فلاں جزی ہے وغیرہ وغیرہ تو پہلے زمانہ ذکر میں تو مفہوم کلی

کا احضار ہو گا ہاں ثانی زمانہ کے ذکر میں جزی کا

و لا یخفی علی المصنف الخ سے شارح نے بتا یا کہ ان تینوں معنی میں سے اچھا وہ معنی ہے ابتداء کا جو ہم نے بیان کر دیا کہ مسندالیہ کا احضار پہلی دفعہ ہو کیونکہ دوسرے معنی پر علامہ نے اعتراض کردیا اور تیسرا معنی میں ذرا طوالت ہے

نحو قل هو الله احد یہ ماتن نے مثال دی کہ مسندالیہ کو علم کر کے لایا گیا تو مثال اس طرح بنے گی کہ یہاں اللہ مسندالیہ ہے اور علم ہے تو مسندالیہ کو علم کر کے اس لئے لایا گیا تا کہ سامع کے ذہن میں مسندالیہ اور ابتداء اسم مختص کے ساتھ حاضر ہو جائے باقی بعینہ احضار کا وہی مطلب ہو گا کہ ایسے طریقے پر حاضر ہو کہ جمیع ماعدے سے مسندالیہ ممتاز ہو

فالله اصله الخ سے علامہ نے لفظ اللہ یعنی اسم جلالت کی تحقیق شروع کر دی کہ اس کا اصل الا لہ ہے پھر ھمزہ کو حذف کردیا اور اس کے عوض الف لام تعریف کا لائے پھر اللہ بن گیا پھر اس کے بعد یہ علم ہے ذات واجب الوجود کا باقی یہاں خارجی اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ تم نے کہا کہ ہمزہ کو حذف کر کے اس کے بدلے الف لام تعریف کا لایا گیا حالانکہ ہمزہ کے ذکر کے وقت بھی تو الف لام تعریف کا ہوتا ہے تو پھر عوض معوض عنہ جمع ہو گے اور یہ منع ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ الف لام ہمزہ کے حذف سے پہلے عوض نہیں بلکہ ہمزے کے حذف ہونے کے بعد یہ عوض بن جاتا ہے لہذا عوض معوض جمع نہ ہوئے

و من زعم الخ سے بعض لوگوں کا رد کرتا ہے انھوں نے کہا تھا اللہ یعنی اسم جالالت واجب لذاتہ کے مفہوم کا علم ہے یا یہ کہو انہوں نے کہا کہ مستحق للعبو دیۃ کے مفہوم کا علم ہے مطلب ان کا یہ ہے کہ لفظ اللہ کلی ہے ہاں یہ ایسی کلی ہے کہ اس کا مفہوم ایک فرد میں

بند ہے لہذا لفظ اللہ علم نہیں ہو گا کیونکہ علم کا مفہوم تو جزی ہوتا ہے تو فقد سمیء الخ سے شارح نے بتایا کہ انہوں نے غلطی کی ہے کہ

الا تری الخ سے اب اس پر پہلا اعتراض کرتا ہے کہ لا الہ الا اللہ بالاتفاق کلمہ توحید ہے تو اگر اللہ کلی ہو تو پھر اس میں اشتراک جائز ہو گا تو یہ توحید کے منافی ہے اب اعتراض ہو گا کہ اللہ کلی ہو پھر بھی یہ کلمہ توحید کا مفید ہوتا ہے کیونکہ یہ ایسی کلی ہے جس کا ایک فرد میں حصر ہے پھر توحید کا مفید ہو گا تو اس کا شارح نے

لان المفهوم الکلی الخ سے جواب دیا کہ ذات اور من حیث ھی کے قرینے میں تو کلی کا لحاظ ہوتا ہے افراد کا لحاظ بعد میں ہوتا ہے اور پھر ذات کے مرتبے میں اور من حیث ھی کے مرتبے میں تو اشراک جائز ہو گا پھر یہ بھی کلمہ توحید کے منافی ہے

و ایضاً فالمراد الخ سے شارح نے اس پر دوسرا اعتراض کیا ہے وہ یہ ہے کہ لا الہ میں الہ تو بالاتفاق کلی ہے تو اس سے کیا مُراد لیتے ہو معبود مطلقاً مراد ہو گا یا معبود بالحق مراد ہو گا اگر مطلق مراد ہو گا تو معنی یہ ہو گا کہ نہیں کوئی معبود خواہ باطل ہو یا معبود بالحق مگر اللہ تو اب یہ جھوٹ بن جائے گا کیونکہ معبود بالحق کی نفی تو ٹھیک ہے لیکن معبود باطلہ تو ہزاروں ہیں تو اُن کی نفی تو جھوٹ ہے اور اگر معبود سے مراد معبود بالحق ہو تو پھر اللہ سے بھی مراد معبود بالحق ہے کیونکہ تم کہتے ہو کہ کلی کے لئے اللہ کی وضع ہے۔ تو پھر استثناء الشیء من نفسہ لازم آئے گا لہذ الہ سے مراد معبود بالحق لیں گے اور اللہ سے اُس معبود بالحق کا ایک فرد اور جزی مراد ہو گا تو یہ فرد کا استثناء ہو گا کلی سے

و المعنی لا مستحق الخ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ تھا

کہ لا الہ میں الا کی خبر یا موجود نکالیں گئے یا ممکن کوئی بھی نہیں نکال سکتے کیونکہ اگر موجود نکالیں گے تو اب معنی یہ ہوگا کہ کوئی معبود بحق موجود نہیں مگر اللہ تو معبود باطلہ کے وجود کی نفی ہوگی ۔امکان کی نفی نہیں ۔حالانکہ امکان کی بھی نفی کرنی ہے اور اگر خبر ممکن نکالیں تو پھر یہ منع ہوگا کہ نہیں کوئی معبود بحق ممکن مگر اللہ تعالیٰ یعنی اللہ تعالیٰ ممکن ہے تو اب اللہ تعالیٰ کا امکان ثابت ہوگا وجود ثابت نہیں ہوگا شارح نے جواب دیا کہ خبر موجود نکالیں گے باقی یہ کہ معبود باطلہ کے امکان کی نفی نہیں ہوگی تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضور کے زمانہ کے منکرین وہ معبود باطلہ کے وجود کے قائل تھے نہ کہ امکان کے باقی امکان کی نفی دوسرے دلائل سے ہوگی

و هذا معنى قول صاحب الكشا ف الخ تو کشاف کے ایک قول سے انہوں نے دلیل پکڑی تھی کہ اللہ کلی ہے تو شارح اس کو نقل کر کے پھر توجیہ کر گیا تو صاحب کشاف نے کہا تھا کہ اللہ معبود بحق کے ساتھ مختص ہے اور غیر پر نہیں بولا جاتا تو چونکہ معبود بحق کلی ہے تو انہوں نے سمجھا کہ اللہ کلی ہے تو شارح نے بتایا کہ صاحب کشاف کا مطلب ہے کہ معبود بحق کے ایک ہونے کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا لفظ مختص ہے تو اب علم اور جزی بنے گا نہ کہ کلی

او تعظيم او اهانته الخ سے اور وجہ بیان کی کہ کبھی مسند الیہ کو علم کے ساتھ معرفہ کر کے اس لئے لاتے ہیں کہ مسند الیہ کی تعظیم یا اهانتہ مقصود ہوتی ہے شارح نے بتایا کہ وہ اس طرح کہ وہ لقب ایسا ہوتا ہے جو مدح یاذم کا صالح ہوتا ہے یہاں نام سے عام مراد ہے خواہ نام ہو یا لقب یا کنیت او کنایہ یعنی یا مسند الیہ کو علم کر کے اس لئے لاتے ہیں کہ علم

ایک معنی سے کنایہ ہوتا ہے کہ اس معنی کی صلاحیت رکھتا ہے اس معنی سے بھی وہی مدح ذم والا معنی مراد ہوتا ہے اس کی شارح نے مثال دی جیسے کہ ابولہب فعل کذا تو اب اس کا مطلب ہے کہ جہنمی فعل کذا باقی رہا کہ ابولہب فعل کذا کا یہ مطلب کیسے ہوسکتا ہے کہ جہنمی فعل کذا تو بتایا کہ اس طرح کہ ابولہب کا معنی ہے کہ صاحب آگ تو یہ آگ کی طرف منسوب ہے اور آگ کا فرد کامل جہنم کی آگ ہے باقی چونکہ بات مسند الیہ میں ہے کہ مسند الیہ علم کر کے ذکر کرتے ہیں تو اصل مثال تو فعل ابولہب کذا والی ہے شارح نے جو قرآن پاک سے مثال دی کہ تبت یدا ابی لھب تو یہاں تو ابولہب مسند الیہ نہیں بلکہ مضاف الیہ ہے تو یہ مثال صرف اس میں ہے کہ اس آیت میں بھی ابولہب جہنمی سے کنایہ ہے باقی شارح نے کہا کہ ابولھب اسم لھب کی طرف منسوب ہے اس کی چند مثالیں بھی دیں کہ ہو ابو الخیر ابو البشر اخو الفضل

فالانتقال من ابی لھب الخ سے شارح نے بتایا کہ فعل ابولھب کذا میں ابولھب سے انتقال ہے جہنمی کی طرف یا تو یہ ملزوم سے لازم کی طرف انتقال ہے یا لازم سے ملزوم کی طرف انتقال ہے کیونکہ کنایہ میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ ملزوم سے لازم کی طرف انتقال ہوتا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ لازم سے ملزوم کی طرف انتقال ہوتا ہے تو ابولہب اور جہنمی چونکہ ہر ایک دوسرے کو لازم ہے اس لئے یہاں ملزوم سے لازم کی طرف بھی بن سکتا ہے اور لازم سے ملزوم کی طرف بھی انتقال بن سکتا ہے

الا ان ھذا للزوم الخ سے شارح نے بعض لوگوں کا رد کر دیا وہ اس طرح کہ جہنمی جو ابولہب کو لازم ہے یا ملزوم ہے تو ابولھب کے دو معنی ہیں ایک اصل یعنی اضافی معنی

کہ صاحب آگ اور ایک علمی معنی ہے حیوان ناطق مع ھذہ التشخص تو جہنمی اصل معنی کو لا زم ہے علمی معنی کو لازم نہیں اب اعتراض ہوا کہ معنی اصل تو علم میں بعید ہے تو اس کو کیسے لازم ہو سکتا ہے تو شارح نے

وھم یعتبرون الخ سے اس کا جواب دیا کہ کنایہ میں علماء معانی معنی اصل کا اعتبار کرتے ہیں ومما یدل علی ان الکنایۃ الخ تو شارح نے یہ کہا کہ جہنمی ہونا ابولھب کے اصل معنی کو لازم ہے اور علمی معنی کو لازم نہیں اب یہاں اس پر شارح دلیل دیتا ہے تو وہ اس طرح کہ تم ھذا الرجل کہو اور اشارہ کرو ابولھب کی طرف تو اگر جہنمی علم اور ذات کو لازم ہوتا تو پھر ذات تو ھذا الرجل میں بھی ہے کیونکہ اس کا اسی ابولھب کی طرف اشارہ ہے اور وہی ابولھب ھذا الرجل سے مراد ہے تو پھر چاہیئے کہ ھذا الرجل بھی جہنمی سے کنایہ ہوتا حالانکہ یہ کنایہ نہیں ہوتا تو ابولھب فعل کذا اشارہ کر کے ھذا لرجل کہیں اُن میں فرق یہ ہے کہ ابولھب کہ اصل معنی کو جہنمی لازم ہے اس لئے وہاں کنایہ جہنمی سے ہو سکتا ہے لیکن ھذا لرجل میں تو وہ اصل معنی موجود نہیں بلکہ اُس سے تو ذات مراد ہے لہذا یہاں جہنمی سے کنایہ نہیں ہو سکتا

ویجب ان یعلم الخ سے شارح نے بتایا کہ ابولھب فعل کذا میں ابولہب جہنمی سے کیسے کنایہ ہے تو کہتا ہے کہ اس طرح کہ ذکر ابولھب کا ہے اور مراد بھی ابولھب ہے لیکن انتقال اس کے لازم یعنی جہنمی کی طرف ہے یعنی کسی کے ذہن میں جہنمی کا انتقال کرنا مقصود ہے اس کی ایک مثال بھی دی جیسے کہ طویل النجاد یعنی لمبی پٹی والا ہے نجاد ریوالور کے پٹے کو کہتے ہیں تو ذکر بھی نجاد کا ہے اور بتایا کہ فعل ابولھب کذا میں ابولھب جہنمی کی

طرف انتقال ہوتا ہے اور جہنمی مراد نہیں ہوتا مراد تو ابولہب ہی ہوتا ہے تو اس لئے تم کہتے ہو

رأیت الیوم ابا لھب اب یہ کنایہ نہیں ہوتا کیونکہ کنایہ میں تو جس کا ذکر ہو مراد بھی وہ ہوتا ہے یہاں ذکر تو ابولہب کا ہے لیکن ابولہب مراد نہیں ہوسکتا کیونکہ ابولہب تو کب کا مرگیا تم آج اُس کو کیسے دیکھ سکتے ہو لہذا یہ استعارہ ہوگا جہنمی سے کیونکہ استعارہ میں یہ ہوتا ہے کہ مراد بھی غیر موضع لہ ہوتا ہے اس کی ایک اور بھی مثال بھی دی جیسے کہ تم رئیت حاتماً کہو اب یہ سخی سے کنایہ نہیں ہوسکتا کیونکہ کنایہ میں تو مراد بھی وہی ہوتا ہے جس کا ذکر ہو اور یہاں حاتم مراد نہیں ہوسکتا کیونکہ اب حاتم کہاں ہے کہ تم اس کو دیکھ لو تو یہ استعارہ ہوگا سخی سے تو کنایہ استعارہ میں فرق بھی یہی ہوتا ہے کہ کنایہ میں جس کا ذکر ہو مراد بھی وہ ہوتا ہے لیکن لازم کی طرف انتقال ہوتا ہے اور استعارہ میں تو مراد ہی غیر موضوع لہ ہوتا ہے باقی پہلے قرآن سے مثال بھی اس لئے دی کہ کنایہ میں جس کا ذکر ہو مراد وہ ہوتا ہے ہاں انتقال اور کی طرف ہوتا ہے تو اس آیت میں بھی ابولہب سے مراد ابولہب ہی ہے انتقال جہنمی کی طرف ہے

فان ھذا المقام الخ سے شارح نے بتایا کہ یہ بہت مشکل مقام ہے کیونکہ لوگوں کو ایک تو یہ غلطی لگی کہ انہوں نے کہا کہ جہنمی ابولہب کے علمی معنی کو لازم ہے اور دوسرا یہ کہ پھر کہا کہ رائیت الیوم ابالھب میں کنایہ بنایا حالانکہ یہ استعارہ ہے

او ایھام استلذاذ الخ سے مسند الیہ کو علم کر کے لانے کی اور وجہ ذکر کی کہ سامع کے ذہن میں یہ ڈالنا ہوتا ہے کہ مجھے مسند الیہ کا علم بہت لذیذ لگتا ہے یا تبرک کے لئے مسند

الیہ کو علم کر کے لاتے ہیں یا نیک فالی کے لئے جیسے کہ سعدیا سعید فی دارک اور یا بد فالی کے لئے جیسے کہ سفاک (خون بہانے والا) فی دارک یا سامع پر مہر لگانے کے لئے مسند الیہ کو علم کر کے لاتے ہیں کہ سامع انکار نہ کر سکے وغیرہ وغیرہ کیونکہ مقتضی کا کوئی حصر نہیں۔

و بالموصولیتہ الخ سے یہ متن تھا جس کا مطلب شارح نے اسے تعریف المسند الیہ بالموصولیتہ سے بیان فرمایا اور اس کے بعد شارح اس کی وجہ ذکر کرے گا کہ مسند الیہ موصول کے ساتھ معرفہ کر کے کیوں لاتے ہیں باقی

و کان الانسب الخبر شارح نے ماتن پر اعتراض کر دیا کہ اسم اشارہ موصول سے اعرف ہے لہذا اشارہ کو موصول سے پہلے ذکر کرنا

لان المخاطب اس سے اس پر دلیل بھی دی کہ اسم اشارہ موصول سے اعرف ہے وہ اسطرح کہ اسم اشارہ کا جو مدلول ہوتا ہے تو مخاطب اُسے حس کے لحاظ سے بھی جانتا ہے اور قلب سے بھی جانتا ہے بر خلاف موصول کے مدلول کہ اُسے مخاطب صرف قلب سے جانتا ہے۔

ثم الموصول و ذواللام الخ شارح اعرفیۃ کے مراتب ذکر کر رہا ہے کہ سب سے اعرف مضمرات پھر اعلام پھر اسم اشارہ اب کہتا ہے کہ موصول اور ذواللام کی تعریف برابر ہوتی ہے

و لھذا صح جعل الذی الخ سے شارح نے اس پر دلیل بھی دی کہ ان دونوں کی تعریف برابر ہوتی ہے تو وہ اس طرح کہ قرآن پاک میں ہے کہ الذی یوسوس تو اب یہ

الخناس کی صفت ہے تو تعریف میں دونوں برابر ہیں الذی موصول ہے اور الخناس معرف باللام ہے تو اگر الذی اعرف ہوتا معرف باللام سے تو پھر الخناس کی صفت نا بن سکتا کیونکہ صفت موصوف سے اعرف نہیں ہوسکتی باقی یہاں ایک خارجی اعتراض ہے کہ اس سے تو صرف اتنا معلوم ہوا کہ الذی معرف باللام سے اعرف نہیں لیکن اس کے بعد پھر دو صورتیں ہیں برابر ہوں یا کم پھر برابر ہونا تو ثابت نہ ہوا اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قول کہ الذی معرف باللام سے کم ہے تو تعریف میں مرجوح ہے لہٰذا اس کا شارح نے اعتبار نہیں کیا تو پھر پیچھے ایک صورت رہ گئی کہ تعریف میں برابر ہونگے

و تعریف المضاف الخ تو پانچ معرفوں کی ترتیب ذکر کی اب چھٹا معرفہ یہ ہے کہ جو ان پانچ کی طرف مضاف ہو کہتا ہے کہ اس میں دو مذہب ہیں ایک یہ کہ مضاف اور مضاف الیہ دونوں کی تعریف ایک جیسی ہوتی ہے تو اس مذہب کے لحاظ سے تو پھر مضاف میں مضاف الیہ کی تعریف ترتیب ہوگی اور دوسرا مذہب یہ ہے کہ مضاف کی تعریف مضاف الیہ سے کم ہوتی ہے اس مذہب کے لحاظ سے ترتیب کو شارح نے ذکر نہیں کیا

و ما ذکرنا من الا عرفیتہ الخ سے شارح نے بتایا کہ یہ جو ہم نے معرفوں کی ترتیب ذکر کی الاعرفیۃ میں جمہور کا مذہب ہے باقی یہاں دوسرے مذاہب بھی ہیں ان کا ذکر نہیں کیا

و المقام الصالح الخ تو ماتن نے مسند الیہ کو موصول کر کے لانے کی علت باعثہ ذکر کی تھی اور شارح صاحب یہاں سے علت مصححہ ذکر کرتے ہیں کیونکہ باعثہ تب ہوگی کہ مسند الیہ کو موصول کر کے لانا صحیح ہو تو وہ یہ ہے کہ ایک جملہ ہوتا ہے تو مخاطب کو علم ہوتا

ہے کہ اس کی فلاں معنی کی طرف نسبت ہے تو اس جملے کے ذریعے تو اس کا صلہ لاتے ہیں تو چونکہ صلۃ کا مخاطب کو علم ہوتا ہے تو پھر موصول کا بھی علم آ جاتا ہے

لان وضع الموصول الخ سے ایک اعتراض کا جواب دیا تقریر اعتراض یہ ہے کہ مسند الیہ کو موصول ذکر کرنے سے کیا احضار ہوتا ہے جملۃ کے ذریعۃ سے کسی شی کا جواب دیا کہ ہاں احضار ہوتا ہے وہ اس طرح کہ موصول کی وضع اس کے لئے ہوتی ہے کہ متکلم موصول کا اس شیء پر اطلاق کرے کہ متکلم کا اعتقاد ہے کہ اس شیء کو مخاطب جانتا ہے اور مخاطب اس طرح جانتا ہے کہ یہ شے اس جملہ کا محکوم علیہ ہے تو پھر مسند الیہ کو موصول کر کے لائیں گے اور جملہ کو اس کا صلہ کر کے لائیں گے تو پھر جملہ کا تو مخاطب کو علم ہے کہ اس سے کون مراد ہے تو پھر موصول کے معنی کا علم آ جائے گا کہ اس سے بھی وہی مراد ہوگا تو پھر اس شئے کا احضار ہوگا

فلذا کانت الخ سے شارح نے بتایا کہ چونکہ موصول کی وضع میں معرفۃ ہوتی ہے کہ مخاطب جانتا ہے کہ یہ شےء فلاں جملے کا محکوم علیہ ہے اسی لئے پھر موصولات معرفہ بن گئے

بخلاف النکرۃ الموصوفۃ الخ تو ایک جملہ ہوتا ہے جو کہ صلہ ہوتا ہے تو پھر موصول کو معرفہ بناتا ہے لیکن ایک جملہ نکرہ کی صفت ہوتی ہے تو وہ نکرہ اس کے ساتھ معرفہ نہیں ہوتا تو اب دونوں میں فرق ذکر کرتا ہے تو وہ یہ ہے کہ جو جملہ ذکر کرتا ہے تو وہ یہ ہے کہ جو جملہ صلہ ہوتا ہے وہاں تو مخاطب کو علم ہوتا ہے کہ اس جملہ کی فلاں معین کی طرف نسبت ہے اس لئے پھر اس کے ساتھ موصول معرفہ بنایا جاتا ہے جو جملہ نکرہ کی

صفت ہوتا ہے وہاں مخاطب کوصرف اتنا علم ہوتا ہے کہ اس جملہ کی کسی کی طرف نسبت ہے لیکن معین ہونے کا علم نہیں ہوتا پھراس کے ساتھ نکرہ معرفہ نہیں ہوتا

فقولك لقيت الخ سے شارح نے دونوں کی مثال دی کہ ایک جملہ موصول کا صلہ ہوتو موصول اُس کے ساتھ معرفہ بن جاتا ہے اور ایک جملہ جونکرہ کی صفت ہوتا ہے اس کے ساتھ وہ نکرہ معرفہ نہیں ہوتا وہ اس طرح مثلا لقیت من ضربتہ اب اگر یہ من موصولہ ہوتو ضربتہ کا مطلب یہ ہوگا کہ مخاطب کو اُس کا علم تھا کہ ضربتہ کی فلاں معین کی طرف نسبت ہے اس لئے پھرمن معرفہ بن جائے گا لہٰذا من کی تفسیر معرفہ کے ساتھ کریں گے کہ لقیت الانسان یہ اُس قاعدے کی طرف بھی اشارہ ہے کہ من موصولہ ہوتو اُسکی تفسیر معرفہ کے ساتھ کرتے ہیں اگر موصوفہ ہوتو پھراس کی تفسیر نکرہ کے ساتھ کرتے ہیں اور اگرمن موصوفہ ہے تو نکرہ ہوگا۔من کی تفسیر نکرہ کے ساتھ کریں گے کہ لقیت انسانا

فهو و ان تخصص الخ تودونوں صورتوں میں من کہا اسمیں مضروباً لک ہے تو اب فرق ذکر کرتا ہے تو یہ مضروبا لک اسی ضربتہ والے جملے کی تفصیل ہے تو یہ کہتا ہے کہ جو جملہ نکرہ کی صفت ہے وہاں تخصیص من کی وضع میں داخل نہیں اور جب جملہ موصول کا صلہ ہوتو وہاں من میں جو تخصیص ہوتی ہے وہ من کی وضع میں داخل ہے کیونکہ موصول کی وضع اسی کے لئے ہے

ثم المصنف قد اشار الخ تویہاں تک شارح نے علت مصحح ذکر کی اب اس کے بعد ماتن مسند الیہ کوموصول کر کے لانے کی علت باعثہ ذکر کرتا ہے جس سے پہلے کچھ تمہید ہے وہ یہ ہے کہ ایک موضوع ہوتا ہے اور ایک محمول ہوتا ہے تومخاطب کو موضوع کا علم ہو

تا ہے اور محمول کا علم نہیں ہوتا باقی متکلم کو دونوں کا علم ہوتا ہے اس کے بعد مسند الیہ کو مو صول کر کے اس لئے لاتے ہیں کہ مسند الیہ کے کئی احوال مختصہ ہوتے ہیں اور صلہ بھی ان احوال مختصہ میں سے ایک ہوتا ہے تو مخاطب کو صلہ کے سوا احوال مختصہ کا علم نہیں ہوتا صرف صلہ کا علم ہوتا ہے تو پھر متکلم مسند الیہ کو موصول کر کے لائے گا اور جس صلہ کا مخاطب کو علم ہوتا ہے اُس کو صلہ کر کے لاتا ہے چونکہ مخاطب کو صلہ کا علم ہوتا ہے اسی لئے پھر مو صول کا بھی علم آجاتا ہے پھر متکلم محمول کے لئے کسی اور حال مختصہ کو لاتا ہے تو پھر مخاطب کو اس حال مختصہ کا علم آجاتا ہے اس لیئے پھر مخاطب کو فائدہ ہو جاتا ہے اس کی ماتن نے مثال دی کہ مثلاً کل متکلم اور مخاطب کے ساتھ ایک تیسرا آدمی تھا تو متکلم اُس کو جانتا ہے لیکن مخاطب اُس تیسرے بندہ کو صرف اس وجہ سے جانتا ہے کل ہمارے ساتھ تھا اب یہ اس تیسرے کا حال مختص ہے تو متکلم اس پر کوئی حکم کرنا چاہتاہے تو پھر متکلم اس تیسرے بندے کو موصول کر کے لائے گا اور جس وجہ سے جانتا تھا اُس کو صلہ کر کے لائے گا تو کہے گا الذی کان معنا امس تو اب مخاطب کو علم آجائے گا کہ الذی سے کون مراد ہے تو پھر اس کے بعد متکلم خبر راجع عالم لائے گا تو پھر مخاطب کو اس کا علم آئے گا تو فائدہ ہو گا

ولم یتعرض لی لا یکون الخ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ تھا کہ ماتن نے کہا کہ مخاطب احوال مختصۃ میں سے صرف صلہ کو جانتا ہے حالانکہ ایک صورت یہ ہے کہ مخاطب دوسرے احوال مختصۃ کو جانتا ہو اور متکلم صرف صلہ کو جانتا ہو احوال سے یا مخاطب اور متکلم دونوں احوال مختصۃ میں سے صرف صلہ کو جانتے ہوں تو یہ دو صورتیں ماتن نے کیوں ذکر نہیں کی جواب دیا اس لئے کہ جب متکلم مسند الیہ کے احوال

مخصہ میں سے صرف صلہ کو جانتا ہے تو پھر متکلم مسند الیہ کو موصول کر کے لائے گا اور جس حال مخصہ کو جانتا ہے اُسے صلہ کر کے لائے گا اسکے بعد کسی اور حال مخصہ کو تو متکلم جانتا نہیں تو پھر خبر کوئی عام ہی لائے گا تو اس میں کوئی فائدہ نہیں ہو گا اسی طرح اگر مخاطب متکلم دونوں صرف احوال مخصہ میں سے صلہ کو جانتے ہیں تو پھر مسند الیہ کو متکلم موصول کر کے لائے گا اور صلہ کو صلہ کر کے لائے گا اب پھر خبر تو کوئی عام لائے گا کیونکہ اور کوئی حال مختص کو نہ تو متکلم جانتا ہے اور نہ مخاطب اس لئے پھر بھی خبر کوئی عام لائے گا تو عام خبر میں کوئی فائدہ نہیں ہوتا اس کی مثال دی کہ مثلاً متکلم کو علم ہے کہ فلاں قوم بلاد مشرق میں رہتی ہے تو یہ اس قوم کا حال مختص کو نہ تو متکلم اور نہ مخاطب جانتا ہے اس لئے پھر بھی خبر کوئی عام لائے گا تو عام خبر میں کوئی فائدہ نہیں ہوتا پھر متکلم مسند الیہ کو موصول کر کے لائے گا کہ الذین فی بلاد الشرق اور خبر کوئی عام لائے گا کہ لااعرفھم تو اب اس میں کوئی فائدہ نہیں کیونکہ متکلم نہیں جانتا تو پھر کیا ہے اسی طرح اگر مخاطب اور متکلم دونوں احوال مخصہ میں سے صرف صلہ کو جانتے ہیں تو پھر بھی متکلم خبر لانعرفہ لائے گا کہ نہ تو جانتا ہے بلاد مشرق والوں کو اور نہ میں جانتا ہوں تو اس میں بھی کوئی فائدہ نہیں یہ تو اسی طرح کہ تمہیں کوئی دور سے بلائے کہ آؤ میں تمہیں ایک بات بتاتا ہوں اور پھر جب آپ آجائیں تو پھر وہ کہے کہ بات یہ ہے کہ کل اتوار کا دن ہے تو اس میں کوئی فائدہ نہیں۔

و استھجان التصریح بالاسم اوزیادۃ التقریر الخ سے ماتن نے مسند الیہ کو موصولہ کے ساتھ معرفہ کر کے لانے کی اور وجہ ذکر کی کہ مسند الیہ کو اگر موصول کر کے نہیں لائیں گے تو پھر نام لائے گا اور نام لانے میں ذرا قباحت ہوتی ہے اس لئے پھر مسند الیہ کو مو

صول کر کے لاتے ہیں زیادتی تقریر کے لئے باقی زیادتی تقریر کا مطلب کیا ہے پہلے شارح اپنا مختار ذکر کرتا ہے پھر دوسروں کا مذہب ذکر کرے گا تو یہ کہتا ہے کہ زیادتی تقریر سے مراد یہ ہے کہ جس غرض کے لئے کلام چلائی گئی ہے اس کی زیادتی تقریر کے لئے مسند الیہ کو موصول کر کے لاتے ہیں کہ پختگی زیادہ ہو جائے مطلب یہ ہے کہ لوگ مسند الیہ کو موصول کر کے نہ لائیں پھر بھی تقریر تو ہوتی ہے لیکن زیادتی تقریر موصول کر کے لانے سے ہو گی۔

و المراودة باب مفاعلہ ہے راد یرود سے اس کا معنی ہوتا ہے آنا جانا اب اعتراض ہو گیا یہاں تو آنا جانا متصور نہیں کیونکہ آنا جانا تو اس طرح ہوتا ہے مثلاً تمہارے پاس کوئی بندہ تحفہ لے کر آیا پھر چلا گیا پھر تحفہ لے کر آیا اور جانے کے وقت کہا کہ آپ کے ہاتھ پر گھڑی خوبصورت ہے اس کا مطلب ہوا کہ یہ گھڑی کس طریقے سے میں اس سے لے لوں یہاں تو اسطرح نہیں کہ ایک گھر میں رہتے تھے تو شارح نے

فکان المعنی الخ سے اس کا جواب دیا کہ یہاں اس طرح نہیں لیکن مجازاً اس کو مخادعۃ کہا گیا ہے مطلب یہ ہے کہ مخادعۃ والا فعل کیا زلیخا نے کیا اب یہ کہ مخادع کا فعل کیا ہوتا ہے تو بتایا کہ یہ ہوتا ہے کہ مثلاً کسی کے ہاتھ میں ایک چیز ہوتی ہے جو کہ وہ کسی کو دینا نہیں چاہتا اور ایک دوسرا بندہ مخادع اس بندے سے وہ چیز لینا چاہتا ہے حیلہ کر کے اور غلبہ کر کے تو یہاں بھی اسی طرح ہے کہ یوسف علیہ السلام کے پاس بھی ایک چیز تھی اور یوسف علیہ السلام کسی کو دینا نہیں چاہتے تھے اور زلیخا حیلہ اور غلبہ کر کے وہ چیز لینا چاہتی تھی باقی اب بھی معمولی اعتراض ہے کہ یہاں تو کوئی لینے والی چیز نہیں جو زلیخا لینا چاہتی

تھی پھر کیا مطلب ہے تو شارح نے جواب دیا

و ھی عبارۃ الخ سے کہ مراد جماع ہے یعنی زلیخا چاہتی تھی کہ میرے ساتھ مجامعت کرے اور یوسف علیہ السلام نہیں کرنا چاہتے تھے

فالکلا م مسو ق لنزا ھۃ یو سف علیہ الصلاۃ السلام الخ تو یہ متن میں دونوں کی مثال ہے تو اسطرح کہ ایک تو مسند الیہ زلیخا کے نام لینے میں قباحت ہے کیونکہ عورتوں کا نام لینا اچھا نہیں دوسرا یہ کہ یہ بات بھی اچھی نہیں اس لئے مسند الیہ کو موصول کر کے لا یا گیا اور دوسرا یہ کہ جس غرض کے لئے کلام چلائی گئی اس کی زیادہ تقریر کے لئے مسند الیہ کو موصول کر کے لا یا گیا تو وہ اسطرح کہ کلام یوسف علیہ السلام کی پاک دامنی بیان کرنے کے لئے چلائی گئی ہے تو اس کی زیادتی تقریر تب ہوگی کہ مسند الیہ کو موصول کر کے لائیں کیونکہ اگر راودتہ الزلیخا کہا جاتا پھر یہ وہم ہو سکتا ہے یوسف علیہ السلام اور زلیخا دور دور رہنے کی وجہ سے ایک دوسرے سے کبھی ملتے ہونگے اس لئے بچ گئے ہونگے تو اس میں اتنی کمال نہیں لیکن جب مسند الیہ کو موصول کر کے التی ہو فی بیتھا فرمایا تو اب اس میں زیادتی تقریر ہے کہ جس کے گھر میں رہتے تھے اُس میں بھی بچ گئے کیونکہ اگر ایک گھر میں رہنا ہو تو پھر غلط ملنا جُلنا بہت ہوتا ہے جس کی وجہ سے بچنا بہت ہی مشکل تقریر مسند سے تقریر کی زیادتی مراد ہے تو مسند مراودۃ ہے اس کی زیادتی تقریر یہ ہے کہ اگر مسند الیہ کو موصول نہ لاتے تو یہ کہتے کہ ددراودتہ الزلیخا تو اب اس میں مراودۃ کی زیادتی نہیں کیونکہ ہو سکتا ہے کہ دور دور رہے تھے ہوں اس لئے پھر کبھی کبھی مراودۃ ہوگی تو جب مسند کر کے لا یا گیا التی ہو فی بیتھا تو اب مراودۃ کی زیادہ تقریر ہوگی کہ اُس کے گھر میں رہتے تھے تو جب دونوں

ایک گھر میں رہتے تھے تو پھر مراودۃ زیادہ ہوگی کیونکہ ایک گھر میں رہنے والوں میں فرط اختلاط ہوتا ہے اور الفت ہوتی ہے

و قیل بل تقریر المسند الیہ الخ تیسرا مطلب ذکر کیا کہ بعض نے کہا کہ مسند الیہ کی تقریر کے لئے مسند الیہ کو موصول کر کے لاتے ہیں تو وہ اگر راودۃ الزلیخا فرماتے یا امراۃ العزیز فرماتے تو پھر زلیخا نام والی کئی عورتیں ہوتی ہیں اور اس طرح امراۃ العزیز بھی بہت ہوسکتی ہیں کیونکہ ایک ایک وزیر کی کئی عورتیں ہوتی ہیں لیکن ہو فی بیتھا فرمایا تو اب واضح ہو گیا کیونکہ سب کو معلوم تھا جس کے گھر یوسف علیہ السلام رہتے تھے وہ کونسی عورت ہے

و مما ھو نص فی زیادۃ تقریر الغرض الخ سے شارح کا مختار ہے کلام جس کے لئے چلائی جاتی ہے اس کی زیادۃ تقریر ہوتی ہے یہ جو مثال قرآن پاک سے دی ہے وہاں تینوں بن سکتے ہیں غرض یہ کہ زیادہ تقریر ہو یہ بھی ہوسکتا ہے مسند یا مسند الیہ کی زیادہ تقریر ہوسکتی ہے اب شارح مثال دیتا ہے کہ وہاں صرف غرض موضوع لہ الکلام کی زیادہ تقریر ہوگی لیکن یہ یاد رکھنا کہ اس مثال میں موصول مسند الیہ نہیں ہوگا بلکہ مضاف الیہ ہوگا تو مثال ایک شعر ہے کہ اعباد المسیح یخاف صحبی ونحن عبید من خلق المسیح یعنی کہ عبادت کرنے والے مسیح کی خوف کرتے ہیں ان سے میرے ساتھی اعباد المسیح یہ مفعول ہے اور صحبی فاعل ہے حال یہ ہے کہ ہم بندے ہیں اس کے جس نے پیدا کیا مسیح کو تو اب اس سے غرض یہ ہے کہ نصرانیوں سے خوف نہیں کرنا چاہیئے

و المشھور اگر من خلق کی جگہ پر عبید اللہ کہتا تو پھر اس غرض کی زیادہ تقریر ہوتی لیکن جب یہ کہا کہ من یعنی موصول ذکر کیا تو پھر اس غرض کی زیادہ تقریر ہوئی کہ ہم اس

کی عبارت کرنے والے ہیں جس نے مسیح کو پیدا کیا لیکن مفتاح کی عبارت سے پتہ چلتا ہے کہ یہ دونوں استھجان التصریح کی بھی مثال ہے اور زیادہ تقریر کی بھی یہ مثال ہے وہ اس طرح کہ صاحب مفتاح نے کہا کہ یا مسند الیہ کو موصول کر کے اس لئے لاتے ہیں کہ مسند الیہ کے نام کے ساتھ تصریح میں قباحت ہوتی ہے یا زیادہ تقریر مقصود ہوتی ہے پھر اُس نے وراودتہ التی الخ سے مثال دی پھر اس کے بعد صاحب مفتاح نے کہا کہ تصریح سے عدول یہ استھجان التصریح میں ہوتا ہے بلاغت کا باب اور مسئلہ ہے پھر قاضی شریح کا ذکر کیا وہ یہ ہے کہ قاضی شریح ایک تابعی ہوئے ہیں اور صحابہ کرام کے زمانے میں قاضی رہے ہیں تو اُن کے سامنے کسی نے اقرار کیا کہ میں نے فلاں کے ایک صد روپیہ دینے ہیں پھر بعد میں اُس نے انکار کیا تو جس کے دینے تھے اُس نے رپورٹ درج کی قاضی کے پاس تو قاضی شریح نے اُس بندے کو بلا کر کہا کہ کیا تو نے فلاں کے پیسے دینے ہیں تو اُس نے انکار کیا تو اب قاضی شریح نے اُس کو کہا تو نے پہلے تو خود اقرار کیا تھا اور اب انکار کرتے ہو لیکن چونکہ اس ذکر میں قباحت تھی اس لئے پھر قاضی شریح نے اُس کو کہا کہ تو اب انکار کرتا ہے وشھد علیک ابن اُخت خالتک یعنی تیری خالہ کی بہن (یہ منکر کی ماں ہوگی) کے بیٹے نے تجھ پر گواہی دی ہے اب انکار کیسے کر سکتے ہو تو اب یہ کہ صاحب مفتاح کی عبارت سے کیسے پتہ چلا کہ یہ آیت دونوں کی مثال ہے تو وہ اس طرح اگر یہ آیت صرف زیادہ تقریر کی مثال ہوتی تو پھر صاحب مفتاح پہلے یہ کہتا کہ مسند الیہ کو موصول کر کے لاتے ہیں استھجان التصریح کے لئے پھر کہتا کہ عدول عن التصریح بلاغت کا باب ہے پھر قاضی شریح کا قصہ نقل کرتا پھر اس کے بعد کہتا کہ مسند الیہ کو زیادہ تقریر کے

لئے موصول کر کے لاتے ہیں تو پھر یہ آیت مثال دیتا اُس نے اس طرح نہیں کیا تو پھر معلوم ہوا کہ یہ دونوں کی مثال ہے

او التفخیم الخ سے ماتن نے مسند الیہ کو موصول کر کے لانے کی اور وجہ ذکر کی کہ کبھی مسند الیہ کی بڑائی کے لئے مسند الیہ کو موصول کر کے لاتے ہیں اس کی ماتن نے مثال دی جیسے کہ فغشیھم من الیم ما غشیھم یعنی پس ڈھانپ لیا فرعونیوں کو دریا سے اُس نے کہ ڈھانپ لیا تو اب یہاں ما غشیھم مسند الیہ ہے کیونکہ یہ فاعل ہے غشیھم کا تو مسندالیہ کو موصولہ کر کے لایا گیا مسند الیہ کی بڑائی بیان کرنے کے لئے مطلب یہ ہے کہ فرعونیوں کو بڑے پانی نے ڈھانپ لیا شارح نے مثال دی کہ مسند الیہ کو موصول کر کے لایا گیا ہو تخفیم کے لئے

منہ فی غیر المسند الیہ اب شارح یہاں مثال دیتا ہے کہ غیر مسند الیہ کو تخیم کے لئے موصول کر کے لایا گیا ہو تو ابونواس کے پہلا شعر میں ہے کہ ولقد نھزت مع الغواۃ بدلوھم واسمت سرح اللحظ حیث اسا موا وبلغت ما بلغ اَمرء بشیا بہ فاذا عصارۃ کل ذاک اثام' یعنی البتہ تحقیق حرکت دی میں نے ساتھ گمراہوں کے ان کے لوٹے کو اور چرایا میں نے نظر کے چارپائے کو جہاں انہوں نے چرائے اور دوسرا شعر ہے کہاوبلغت ما بلغ امرءُ بشبا بہ فاذا عصارۃ کل ذاک اثام :

یعنی پہنچا میں اپنی کوشش میں وہاں پہنچا جہاں پہنچتا ہے ایک مرد اپنی جوانی میں پس اچانک معلوم ہوا کہ سب گناہ کیے ہیں اس دوسرے شعر کے پہلے مصرعۃ میں ما بلغ ہے کیونکہ یہ مفعول ہے بلغ کا تو اس کو موصول کر کے لایا گیا ہے تخفیم کے لئے مطلب یہ ہے

کہ میں کوشش میں اس حد تک پہنچا جس کو بیان نہیں کیا جا سکتا

او تنبیہ المخاطب الخ سے مسند الیہ کو موصول لانے کی اور وجہ ذکر کی وہ یہ ہے کہ متکلم مخاطب کو تنبیہ کرتا ہے کہ ای مخاطب تیر خیال غلط ہے تو پھر مسند الیہ کو موصول کر کے لاتا ہے آگے ماتن نے مثال دی شارح نے بتایا کہ یہ شعر عبدۃ بن طیب کا ہے جو کہ ایک قصیدہ میں اپنے بیٹوں کو نصیحت کرتا ہے کہ ان الذین ترونھم اخوانکم :یشفی غلیل صدورھم ان تصرعوا : ترجمہ یہ وہ لوگ کہ گمان کرتے ہو تم اُن کو اپنے بھائی خیال کرتے ہونے شفاء دیتی ہے اُن کے سینوں کو یہ بات کہ تم ہلاک کئے جاؤ تو اب یہاں مسند الیہ کو موصول کر کے اس لئے لایا کہ متکلم مخاطب کو تنبیہ کرنا چاہتا ہے کہ اے مخاطب تیرا اُن کو بھائی گمان کرنا غلط ہے یہ تمہارے بھائی نہیں بلکہ خون کے پیاسے ہیں باقی مسند الیہ کو موصول نہ لاتا یہ کہتا کہ ان القوم الفلانی تو اب اس پر تنبیہ نہ ہوتی کہ مخاطب کا خیال غلط ہے

و جعل صاحب المفتاح الخ تو ماتن الذین ترونھم اس شعر کو اس کی مثال بنائی کہ مسند الیہ کو تنبیہ کے لئے موصول کر کے لایا جاتا ہے تو یہ تنبیہ تب ہوگی کہ خبر کا ذکر آجائے باقی صاحب مفتاح نے اس شعر کو مثال بنایا الایماء الیٰ وجہ بناء الخبر کی یعنی کلام سے پہلے خبر کی نوعیت کا علم آجائے پھر یہ ایماء الیٰ وجہ الخبر کے علم کو ذریعہ بن جائے تنبیہ کا ان الذین ترونھم اخوانکم کہا اس سے پتہ چلا کہ خبر آگے بُری ہے تو پھر اس خبر کا بُرا ہونا ذریعہ بن جائے گا تنبیہ المخاطب کا تو ماتن نے ایضاح میں اس پر اعتراض کر دیا کہ تمہارا خیال ہے کہ ایماء مذکور کو تنبیہ کا ذریعہ بنایا گیا حقیقت یہ ہے کہ یہاں ایماء ہی نہیں چہ جائے کہ یہ ذریعہ بن جائے تنبیہ کا کیونکہ ان الذین ترونھم اخوانکم کہا اُس سے تو پتہ چلا تو یہ

کوئی ضروری نہیں کہ بعد میں بری خبر آئے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اچھی خبر آئے وہ جن کو آپ بھائی گمان کرتے ہے بڑے وفادار ہوں

و جوابه ان العرف و الذوق الخ سے شارح نے صاحب مفتاح کی طرف سے اس کا جواب دیا وہ یہ ہے کہ عقلی طور پر تو الذین ترونھم اخوانکم کی خبر اچھی بھی آسکتی ہے اور بری بھی آسکتی ہے لیکن عرف اور ذوق کے لحاظ سے جب یہ کہا جائے کہ الذین ترونھم اخوانکم تو پھر اس سے پتہ چلتا ہے کہ بعد میں بری خبر آنی والی ہے اس کی شارح نے ایک مثال دی کہ مثلا تمہاری کسی جماعت کے ساتھ دوستی ہو اور وہ تمہیں نقصان دے تو پھر یہ کہا جائے کہ ان الذین ترونھم اخوانکم تو یہ اشارہ ہوتا ہے کہ بعد میں بری خبر آنے والی ہے

او الایماء الی وجه بناء الخبر الخ سے بتایا کہ یہ مسندالیہ کو موصول کر کے اس لئے لاتے کہ خبر کے ذکر سے پہلے پتہ چل جائے کہ بعد میں خبر کس قسم کی آرہی ہے باقی وجہ کے معنی میں اختلاف ہے شارح کے نزدیک وجہ کا معنی طرز طریقہ ہے اور اس پر محاورہ بھی پیش کر دیا

و حاصله الخ سے شارح نے مثال دی کہ مثلا علم بدیع کا ایک مسئلہ ہوتا ہے ارصاد وہ یہ ہوتا ہے کہ پہلی کلام اس طرح ہو کہ جس سے بعد میں آنے والی کلام کا پتہ چلتا ہے مثلا شاعر جب پہلے چند شعر پڑھتا ہے تو پھر ذوق اور شوق والے بندے سمجھ لیتے ہیں کہ بعد میں آنے والے شعروں کے آخر میں کون سا لفظ ہوگا تب بھی شاعر پڑھنے سے پہلے وہ پڑھ لیتے ہے تو یہاں بھی اس طرح ہوتا ہے کہ مسندالیہ کو موصول کر کے لایا جائے تو پھر اول کلام سے خبر کا پتہ چل جاتا ہے کہ بعد میں خبر کس قسم کی ہے

نحو ان الذین یستکبرونه الخ سے ماتن نے اس کی مثال دی جیسے کہ آیت نے مسندالیہ کو موصول کر کے لایا گیا تو جب مسندالیہ کو موصول کر کے لایا تو پتہ چلا کہ بعد میں بری خبر آنے والی ہے کیونکہ جو لوگ اللہ تعالیٰ کی عبادت سے تکبر کرتے تو ان کی خبر بری ہی ہوتی ہے

بخلاف ما اذا ذکرت الخ سے بتایا کہ اگر مسندالیہ کو موصول کر کے نہ لایا جاتا بلکہ ان کے نام لئے جاتے تو پھر اس میں اشارہ نہیں ہوتا کہ بعد میں خبر کس قسم کی ہے کیونکہ مثلا یہ کہا جاے کہ زید عمر وبکر خالد تو کوئی ضروری نہیں کہ بعد میں خبر کیسی آئے گی جب مسند الیہ کو موصول کر کے لایا گیا یعنی ان الذین یستکبر ون کہا گیا تو پتہ چل گیا کہ آگے آنے والی خبر بُری ہے عنقریب رسوا ہو کر جہنم کو داخل ہونگے

ثم انه ایماء جعل الخ تو پہلے تو ماتن نے بتایا کہ مسندالیہ کو ایما الی وجہ الخبر کیلئے موصول کر کے لاتے ہیں اب کہتا کہ مسندالیہ کو موصول کر کے لاتے ہیں ایما ء الی وجہ بناء الخبر کے لئے لیکن یہ ایماء پھر ذریعہ ہوتا ہے خبر کی شان کی تعظیم کا اس کی مثال جیسے کہ فرزدق کا ایک شعر ہے کہ ان الذی سمک السماء بنالنا بیتًا دعائمہ اعز واطول یعنی تحقیق وہ ذات کہ جس نے بلند کیا آسمان کو بنایا اس نے ہمارے لئے ایک بیت ایسا کہ ستون اس کے عزت والے اور بہت لمبے ہیں تو اب ان الذی سمک السماء مسندالیہ کو موصولہ کر کے لایا گیا ایما الی وجہ بناء الخبر کیلئے جب مسندالیہ کو موصول کر کے لایا گیا تو پتہ چلا کہ بعد میں خبر بنا کی آرہی ہے لیکن ایماء پھر ذریعہ ہے کہ خبر کی شان کی تعظیم کا کہ پھر وہ بنا بیت عظیم الشان ہوگی کیونکہ اس ذات نے بنا کی ہے جس نے آسمان کو پیدا کیا وہ کوئی معمولی بیت نہیں بنا بلکہ

بہت عظیم الشان بیت بنا کرے گا باقی اگر مسندالیہ کو موصول کر کے نہ لایا جا تا یہ کہا جاتا کہ ان اللہ یا ان الرحمٰن تو پھر خبر کی شان کی تعظیم کی طرف اشارہ نہ ہوتا باقی شارح نے ایک تو یہ بتایا کہ شاعر کے نزدیک بیت سے مراد خانہ کعبہ ہے یا بزرگی اور شرافت مراد ہے کیونکہ بزرگی اور شرافت کا بھی ایک بیت ہوتا ہے اور دوسرا شارح نے بتایا کہ شعر میں اعز اور اطول اسم تفضیل کا استعمال من کے ساتھ ہے

او شان غیرہ الخ تو پہلے ماتن نے اس کی مثال دی کہ مسندالیہ کو موصول لاتے ہیں ایماء الی وجہ بناء الخبر کیلئے لیکن یہ ایماء خبر کی شان کی تعظیم کا ذریعہ ہوتا ہے اب کہتا ہے کہ کبھی ایماء الی وجہ الخبر غیر خبر کی شان کی تعظیم کا ذریعہ بھی ہوتا ہے اس کی ماتن نے مثال دی کہ جیسے کہ ان الذین کذبو اشعیبًا تو جب مسند الیہ کو موصول کر کے لایا تو پھر پتہ چلا کہ آگے خبر بُری آنے والی ہے اور غیر خبر یعنی شعیب علیہ السلام کی شان کی تعظیم کے لئے ہے کیونکہ آگے خبر بُری کیوں ہے اسلئے کہ انہوں نے شعیب علیہ السلام کی تکذیب کی تو معلوم ہوا کہ شعیب علیہ السلام کی بہت بڑی شان ہے

و قد یجعل ذریعہ الخ سے شارح نے کہا کہ ایماء الی وجہ بناء الخبر کبھی خبر اور کبھی غیر خبر کی شان کی تعظیم کا ذریعہ ہوتا ہے اب شارح یہ ذکر کرتا ہے کہ کبھی ایماء الی وجہ بناء الخبر خبر کی شان کی اھانت کا ذریعہ ہوتا ہے اور کبھی غیر خبر کی شان کی اھانت کا ذریعہ ہوتا ہے پہلے کی مثال دی جیسے کہ ان الذی لا یعرف الفقہ تو جب یہ کہا تو پتہ چلا کہ آگے خبر کوئی فقہ کی تصنیف کی آرہی ہے اور یہ ایماء ذریعہ ہے خبر کی شان کی اھانت کا کہ پھر وہ بہت گھٹیا تصنیف ہوگی اور دوسرے کی مثال جیسے کہ ان الذی یتبع الشیطان تو جب یہ کہا تو پتہ چلا

کہ آگے بُری خبر آنے والی ہے اور یہ ایماء شیطان ہے جو کہ غیر خبر ہے شان کی اہانت کا ذریعہ ہے کہ جب شیطان کی اتباع کی وجہ سے بندے کے لئے بُری خبر ہے تو پھر شیطان بہت بُرا ہے اور ذلیل ہے

و قد یجعل ذریعة الی تحقیق الخبرالخ سے شارح نے بتایا کہ ایما الی وجہ بناء الخبر کبھی خبر کی تحقیق کا ذریعہ ہوتا ہے یعنی خبر اُس کے ساتھ محقق ہوتی ہے تو محقق تب ہوگی کہ خبر پر دلیل ہو تو مطلب یہ ہے کہ ایماء الی وجہ بناء الخبر دلیل بھی بن جاتی ہے اس کی شارح نے ایک شعر سے مثال دی کہ ان التی ضربت بیتاً مھاجرۃ : بکوفۃ الجند غالت وِدّھا غول یعنی تحقیق وہ عورت کہ جس نے بنایا گھر دراں حالانکہ وہ ھجر کرنے والی ہے گھر جو بنایا تو ساتھ چھاؤنی لشکر کے تو ہلاک کر دیا اس کی محبت و دولت کو جنوں نے یعنی اس کی محبت کو جن چمٹ گئے تو جب مسند الیہ کو موصول کر کے ان التی ضربت بیت مھاجرۃ کہا تو اس سے پتہ چلا کہ آگے خبر انقطاع مودۃ اور زوال محبت کی آ رہی ہے اور یہ ایماء پھر خبر کی تحقیق کا ذریعہ ہے کیونکہ لوگ ایک جگہ سے دوسری جگہ ہجرت کرنے اور گھر بنانے کو زوال محبت اور انقطاع مودۃ کی دلیل بھی بناتے ہیں کہ لوگ کہتے ہیں کہ فلانا یہاں سے چلا گیا اور گھر کہیں اور جا کر بنایا تو اس سے معلوم ہوا کہ اس کی محبت منقطع ہوگی اور دولت ختم ہوگی۔

و ھذا معنی تحقیق الخبر الخ سے شارح نے بتایا کہ تحقیق خبر کے ذریعہ ہونے کا یہ مطلب ہے کہ جو ہم نے ذکر کیا تو پھر خبر کی تحقیق اور ایماء الی وجہ بنا الخبر کے درمیان فرق ظاہر ہوگیا تو پھر ماتن نے جو اعتراض کیا تھا وہ ساقط ہوگیا اعتراض ماتن نے یہ کیا کہ ایماء الی وجہ بناء الخبر اور تحقیق خبر ایک چیز ہے پھر ایماء تحقیق خبر کا ذریعہ کیسے بن سکتا ہے

تو اب الا تری الخ سے شارح بتا تا ہے کہ فرق کس طرح واضح ہو گیا تو شارح مثال دے گا کہ یہاں ایماء تو ہے لیکن خبر کی تحقیق نہیں ہو سکتی جیسے کہ پہلے شعر گزرا ان الذی سمک السماء یہ ایماء تو ہے کہ آگے خبر بنا کی آرہی ہے لیکن تحقیق خبر نہیں کیونکہ آسمان کا بلند کرنا اس پر دلیل تو نہیں بن سکتی کہ وہ پھر گھر بنا کرے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ آسمان بنانے والا کوئی چیز بنا نہ کرے اس طرح ان الذین ترونھم اس سے ایماء تو ہو گیا کہ آگے خبر بُری آرہی ہے لیکن کسی کو بھائی خیال کرنا کوئی اس کی دلیل تو نہیں بن سکتی کہ پھر وہ جانی دشمن ہو جس کو بندہ بھائی خیال کرے وقد یجعل ذریعۃً الخ سے شارح نے صاحب مفتاح کی وہ بات ذکر کی جو کہ ماتن سے رہ گئی تھی تو وہ یہ ہے کہ ایماء الی وجہ بناء الخبر تو تنبیہ علی خطاء المخاطب کا ذریعہ بنایا جاتا ہے مطارح کا معنی گرنے کی جگہ والفاضل العلامۃ الخ ایک علامہ قطب الدین ہوئے ہے علامہ صرف یہی ایک ہے کیونکہ ہر فن میں ماہر تھا تو انھوں نے مفتاح کی شرح لکھی تھی تو وہاں غلطی لگی ہے تو علامہ تفتازانی وہ ذکر کرتا ہے علامہ تفتازانی جگہ جگہ پر اس کا رد کرتا ہے تو علامہ تفتازانی نے کہا وجہ کا معنی طرز طریقہ ہے تو علامہ قطب الدین نے وجہ کا معنی علت کیا اب مطلب یہ بنے گا کہ مسندالیہ کو موصول کر کے اس لئے لاتے ہے کہ بعد میں جو خبر آرہی اس خبر کی علت کی طرف اشارہ ہو جائے تو یہ بعض جگہوں میں تو بن جاتا ہے جیسے کہ ان الذین یستکبرون عن عبادتی اب عبادت سے تکبر بعد میں آنے والی خبر کی علت ہے اور اسی طرح یہ کہیں کہ ان الذین امنو وعملو الصلحت لھم جنت النعیم تو اب یہاں بھی ایمان بعد میں آنے والی خبر کی علت ہے اور کہیں یہ ایماء علت نہیں بن سکتا تھا تو پھر حضرات مشکل میں پڑ گئے ثم صرح بان قولہ الخ پہلے صاحب مفتاح یہ بات کی کہ مسندالیہ کو

ایماء الی وجہ بناء الخبر کیلئے موصول کر کے لاتے ہیں اس کے بعد صاحب مفتاح نے ذکر کیا کہ یہ جو ایماء ہے اس پر بہت اعتبارات لطیفہ متفرع ہوتے ہے کہ یہ بھی کسی چیز کا ذریعہ بنتا ہے تو علامہ قطب الدین نے کہا کہ ھذا اشارہ دونوں باتوں کی طرف ہے کہ مسندالیہ موصول بھی ہو اور ایماء الی وجہ بناء الخبر بھی ہو پھر جب اس نے دیکھا کہ اس پر تو بہت اعتراضات ہیں پھر اس نے اُس کا ذکرنہیں کیا وہ اعتراض یہ ہے کہ مثلا ان الذی سمک السماء، یہ ایماء تو ہے کہ خبر بنا کی آنے والی ہے یہ بعد میں والی خبر کی علت تو نہیں ہوسکتی کہ جو آسمان بلند کرے تو وہ کافی بیت بھی بنائے ہوسکتا ہے کوئی چیز نہ بنائے اسی طرح ان الذی ضربت بیتًا تو مسندالیہ کو تو موصولہ لانے سے ایماء تو ہے لیکن یہ ایماء بعد میں آنے والی خبر کی علت نہیں کیونکہ یہ ضروری نہیں کہ کوئی دوسری جگہ گھر بنانا زوال محبت اور انقطاع محبت کی علت ہے ومن الناس الخ تو پھر اس کے بعد خلخالی وغیرہ نے بھی وجہ کا معنی علت کیا تو یہ کہتا ہے کہ جب ان پر بھی یہ اعتراض ہوگیا کہ ان مثالوں میں تو ایماء علت نہیں ہوسکتا تو پھر ان پر مشکل پڑ گئی اور اعتراض سے بچنے کیلئے انھوں نے ایک اور بات کی وہ یہ ہے کہ انھوں نے کہا مفتاح کی عبارت میں ھذا اشارہ صرف مسندالیہ کو موصول کر کے لانے کی طرف ہے صرف ایماء کی طرف اشارہ نہیں ہے اب اگر علت کئی مثالوں میں نہ بنے تو پھر کوئی حرج نہیں کیونکہ علت تو تب ضروری ہے کہ موصول بھی ہو اور ایماء بھی ہو لیکن ان کے نزدیک تو صرف اس کیطرف اشارہ ہے کہ مسندالیہ کو موصول کر کے لاے تو اب اگر ایماء علت نہ بنے بعد میں والی خبر کیلئے تو کوئی حرج نہیں وسوق الکلام الخ سے علامہ نے ان کا رد کر دیا کہ کلام کے چلانے سے پتہ چلتا ہے کہ یہ ٹھیک نہیں کیونکہ صاحب مفتاح نے پہلے تو یہ بات کی ہے

مسندالیہ کو موصول کر کے لاتے ہے ایماء الی وجہ بناء الخبر کیلئے پھر اس کے بعد اسی ایماء کی بات کرنی تھی یعنی جس کا ذکر چل رہا ہے کہ مطلق مسندالیہ کو موصول کر کے لانے کی بات کرنی تھی وقد یقصدالخ چونکہ مقتضی کا کوئی حصر نہیں اب ماتن کے بعد چند مقتضی شارح ذکر کرے گا کہ پھر غیر ذاک کہے گا تو یہ کہتا ہے کہ کبھی مسندالیہ کو موصول کر کے لاتے ہے مسندالیہ کی تعظیم یا تحقیر یا ترحم کرنے کیلئے تینوں کی مثالیں واضح ہیں اور کبھی مذاح کیلئے مسندالیہ کو موصول کر کے لاتے ہیں جیسے پہلے لوگ حضور کو یا دوسرے انبیاء کو یا ایھاالذی نزل علیہ الذکر انک لمجنوں تو یہ مذاح کیلئے موصول کر کے لاتے تھے کہ ان کے خیال میں ان پر کلام اتری ہے وبالاشارہ الخ سے ماتن نے بتایا کہ مسندالیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ کر کے کیوں لاتے اس کی بھی ایک علت مصححہ ہے اور ایک علت باعثہ ہے تو ماتن نے علت باعثہ ذکر کی تھی اور شارح علت مصححہ ذکر کرتا ہے وہ ہے کہ جب مسندالیہ اس طرح ہو کہ اسم اشارہ جس کے واسطے سے اس کو سامع کے ذہن میں حاضر کر سکے تو پھر مسندالیہ کو اسم اشارہ کر کے لانا صحیح ہوتا ہے فان اسماء الاشارۃ الخ سے شارح نے اس پر دلیل بھی دی کہ جس وقت مسند الیہ اشارہ جس کے واسطے سے سامع کے ذہن میں حاضر کر سکیں تو پھر یہ علت مصححہ بن سکتی ہے مسند الیہ کو اسم اشارہ لانے کی وہ اسطرح کہ اسم اشارہ کی وضع اس کے لئے ہوتی ہے کہ اس کے ساتھ مشاہد کی طرف اشارہ ہو تو مشاہد تو کئی قسم کا ہوتا ہے ہاتھ کے ساتھ ٹٹولنا بھی تو مشاہد ہے ناک ساتھ سونگنا بھی مشاہد ہے تو مشاہد معنی حاضر ہے پھر حاضر کئی قسم کا ہوتا ہے کہ محسوس ہو یا نہ ہو تو شارح نے بتایا کہ مشاہد سے مراد محسوس ہے اور محسوس سے محسوس مبصر مراد ہے مطلب یہ ہے کہ اسم اشارہ کے ساتھ

حاضر اور محسوس مبصر کی طرف اشارہ ہوتا ہے وہ مشاہد خواہ قریب ہو یا بعید ہو تو جب مسند الیہ کو سامع کے ذہن میں اشارہ حسی کے واسطے سے سامع کے ذہن میں حاضر کرسکیں تو وہاں اسم اشارہ کی وضع کی بات پائی جاتی ہے کہ حاضر مبصر قریب یا بعید کی طرف اشارہ ہوگا فان اشیر بھا الخ تو پہلے بتایا کہ اسم اشارہ کی وضع تو ہوتی ہے کہ اس کے ساتھ حاضر محسوس مبصر کی طرف اشارہ ہو اب کہتا ہے کہ کبھی اس کا خلاف بھی ہوتا ہے یعنی محسوس تو ہوتا ہے لیکن مشاهد نہیں ہوتا جیسے کہ ذالک الجنۃ تو جنت محسوس تو ہے کیونکہ قیامت میں لوگ اُس کو دیکھیں گے لیکن حاضر نہیں اور کبھی اُس کی طرف اشارہ ہوتا ہے جس کا مشاہد اور اُس کا احساس محال ہوتا ہے۔ فلتصییر الخ سے بتایا کہ یہ مجاز ہوتا ہے وہ اس طرح کہ دراصل ذا کی طرف اشارہ تو عقلی ہوتا ہے لیکن عقلی کو قائم مقام اشارہ حسی کے کر دیتے ہیں تو پھر ہوتا تو اشارہ حسی لیکن مراد اشارہ عقلی ہوتا ہے واما الغرض الموجب الخ سے شارح نے بتایا کہ ماتن نے علت باعثہ ذکر کی تو وہ یہ ہے کہ جب متکلم کا مقصود کہ مسند الیہ کو کامل تمیز آجائے دوسری چیزوں سے تو پھر مسند الیہ کو اسم اشارہ کر کے لاتے ہیں جیسے کہ ابن الرومی کا شعر ہے کہ ھذا ابو الصقر فرداً فی محاسنہٖ من نسل شیبان بین الضال والسلم : تو اب یہاں متکلم کا مقصود تھا کہ ابو الصقر کامل طور پر ممتاز ہو جائے پھر اسم اشارہ کے ساتھ تعبیر کیا باقی شعر کا ترجمہ یہ ہے کہ یہ ابو الصقر جو کہ منفرد ہے اپنے محاسن میں اور ہونے والا ہے۔ نسل شبان قبیلہ کا نام ہے اور ہونے والا ہے ضال اور سلم کے درمیان باقی شارح نے بتایا کہ ضال سلم درخت ہیں جو کہ جنگل میں ہیں تو ضال کیکر کے درخت کو اور سلم بیری کے درخت کو کہتے ہیں باقی شارح نے درمیان میں فرداً کی ترکیب ذکر کی کہ یا تو یہ

منصوب ہے مدح پر یعنی یہاں اعنی فعل محذ و ف ہے اس کا مفعول ہے یا امد ح محذ و ف کا مفعول ہے اعنی محذ و ف کا مقعول ہو تو یہ بھی نصب علی المد ح ہو گی یا فر داً حال ہے ابو الصقر سے یعنی حال ہونے والا ابوالصقر کے جو منفر د ہے اپنے محا سن میں با قی یہاں ایک خا ر جی اعتراض بھی ہے کہ محا سنہ کی ضمیر ابو الصقر کی طرف راجع ہے یعنی ابو الصقر اپنے محا سن میں منفر د ہے اس میں تو ابو الصقر کی کوئی خصوصیت نہیں ہر آدمی اپنے محا سن میں منفر د ہو تا ہے کیونکہ ہر بندے کے محاسن جز و ی ہو تے ہیں دو سروں میں وہ کیسے پائے جا سکتے ہیں تو اس کا جو اب دیتے ہیں کہ محاسنہ کی ہ ضمیر سے قطع نظر مرا د ہے اور تخصیص تو اس ضمیر کی وجہ سے آئے گی کہ مطلق محا سن میں منفر د ہے یوں تو محا سن دو سر وں میں پائے جا تے ہیں اور پھر اس کا منفر د ہو نا محا سن میں یہ اس کی تعریف اور کمال ہے با قی ایک اور اعترا ض تھا اس کا شا رح نے یعنی یقیمو ن الخ سے جو اب دیا اعترا ض یہ تھا کہ شا رح کہتا ہے کہ ابو الصقر شیبا ن کی نسل سے ہے جو رہنے والا ہے ضا ل سلم کے درمیان تو اس کا مطلب یہ ہے کہ پھر وہ ابوالصقر جنگلی ہے تو اس میں تو اُس کی مذمت ہے نہ کہ تعریف اس کا شا رح نے جو اب دیا کہ اس میں تعریف ہے کیونکہ عز ت اور شرافت دیہا ت میں محفو ظ ہو تی ہیں کیونکہ شہر میں تو کوئی پتہ نہیں چلتا کہ یہ میراثی ہے یا کہ مو چی ہے یا ملک ہے وہا ں سب سفید پوش بنے پھر تے ہیں دیہا ت میں نسل محفو ظ ہو تی ہے کہ فلا ں سید ہے فلا ں ملک ہے فلا ں اس مر تبے کا قومی ہے فلاں اس مر تبے کا بند ہ ہے او التعر یض الخ سے ما تن نے مسند الیہ کو اسم اشا رہ کر کے لا نے کی اور وجہ ذکر کی یا اشارہ کر نا ہو تا ہے کہ میرا مخاطب غبی ہے محسوس کے بغیر کسی چیز کو نہیں سمجھتا اسی لئے پھر مسند الیہ کو اسم اشارہ کر کے لا

وَ گے اس کی مثال دی جیسے کہ فرزدق کا شعر ہے کہ اولئک آبائی فجئنی بمثلھم اذا جمعتنا یا جریر المجامع: ترجمہ یہ ہے کہ فرزدق اپنے آباؤ اجداد کی بہادری اچھائی بیان کر کے اس کے بعد کہتا ہے کہ میرے آباء ہیں لا تو مثل ان کے جس کے وقت جمع کرے مجامع ہمیں اے جریر یعنی جب مجمع میں ہمارے قصے بیان کیے جاتے ہیں تو یہاں شاعر نے مسند الیہ کو اسم اشارہ اولئک کے ساتھ تعبیر کر کے اشارہ کر دیا میرا مخاطب اتنا غبی ہے کہ محسوس کے بغیر کوئی اور چیز سمجھ ہی نہیں سکتا ھذا الامر للتعجیز الخ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ تھا کہ ہمیشہ امر بندہ کو اس چیز کا ہوتا ہے جو کہ اس کے اختیار میں ہو حالانکہ فرزدق کے اباؤ اجداد کی مثل لانا تو مخاطب کے اختیار میں نہیں اللہ تعالیٰ کے اختیار میں ہے تو پھر شاعر نے امر کیوں کیا کہ فجئنی تو اس کا شارح نے جواب دیا کہ کبھی امر تعجیز کے لئے ہوتا ہے یہاں امر تعجیز کے لئے ہے مطلب یہ ہوتا ہے کہ تم ان کی مثل نہیں لا سکتے جیسے کہ قرآن پاک میں ہے فاۃ توا بسورۃ من مثلہ تو وہاں بھی امر تعجیز کے لئے ہے یعنی تم قرآن پاک کی ایک صورت کی مثل نہیں لا سکتے اوبیان حالہ الخ سے ماتن نے مسند الیہ کو اسم اشارہ کر کے لانے کی اور وجہ ذکر کی وہ یہ ہے کہ مسند الیہ کا حال جب بیان کرنا مقصود ہوتا ہے تو قرب بعد یا توسط میں تو پھر مسند الیہ کو اسم اشارہ کر کے لاتے ہیں اگر مسند الیہ کا حال قرب بیان کرنا ہو تو پھر ہذا زید کہتے ہیں اور اگر بعید بیان کرنا ہو تو پھر ذالک زید کہیں گے اگر توسط بیان کرنا ہو مقصود ہو تو پھر ذاک زید کہیں گے اب اعتراض ہو گیا کہ توسط تو بعید سے پہلے ہوتا ہے پھر ماتن نے ذاک متوسط کو بعید کے پیچھے کیوں ذکر کیا تو اس کا شارح نے اخر ذکر التوسط الخ سے جواب دیا کہ یہ ٹھیک ہے کہ واقع میں تو توسط بعید

سے ہوتا ہے لیکن تحقق میں توسط طرفین سے موءخر ہوتا ہے کیونکہ پہلے دوطرفیں ہونگی تو پتہ چلے گا کہ دونوں کے درمیان ہے فان قلت کون ھذا اللقریب الخ سے شارح نے ایک اعتراض کر کے اس کا جواب دے گا اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا کہ مسند الیہ کا حال قرب یا بعد یا توسط میں بیان کرنا ہوتو اسم اشارہ کر کے لاتے ہیں قریب حال بیان کرنا ہوتو ھذا اور بعید بیان کرنا ہوتو ذلک اور توسط بیان کرنا ہوتو ذاک کہتے ہیں حالانکہ یہ تو علم لغت کا مسئلہ ہے باقی علم معانی ان معانی ثانویہ جو اصل مراد پر زائد ہوتے ہیں مثلاً زید کے لئے قیام کا ثبوت اصلی مراد ہے لیکن اس کے کئی طریقے ہیں قائم کہیں قام زید یا قام زیدکہیں تو اس کی بحث کہ زید قام کب کہیں گے اور زید قائم کب کہیں یہ اصل مراد پر زیادتی ہے تو قلت مثل کثیراً الخ سے شارح نے اس کا جواب دیا کہ یہ اعتراض یہاں نہیں بلکہ بہت جگہوں پر یہ اعتراض ہوتا ہے علیت موصولیۃ کے ساتھ معرفہ کر کے لغت کا مسئلہ ہے وہاں بھی یہ اعتراض ہے توشارح کہتا ہے کہ فرق ہوتا ہے اب و تحقیقہ اللغتہ الخ سے شارح نے فرق ذکر کیا ہے وہ اس طرح کہ قریب بعید توسط کی اصل مراد پر زیادتی بحث ہے وہ اس طرح مثلاً اصل مراد تو یہ ہوتی ہے کہ مسند الیہ پر کوئی حکم کرنا مقصود ہے تو پھر مسند الیہ کو سامع کے ذہن میں حاضر کرنا ہے تو اب اس کی کئی صورتیں ہیں کہ مسند الیہ کو موصول کر کے لائیں یا اسم اشارہ کر کے لائیں یا علم کر کے لائیں اب اسم اشارہ کر کے لانا یہ اصل مراد پر زائد ہے برخلاف لغت کے وہاں یہ بحث ہوگی ھذا کی وضع قریب کے لئے اورذلک کی وضع بعید کے لئے اور ذاک کی وضع توسط کے لئے ہے باقی یہ بحث وہاں نہیں کہ مسند الیہ کو ھذا یا ذلک یا ذاک سے کب تعبیر کریں گے تو ایک جواب بعد میں آ

گے ولوسلم الخ سے شارح نے دوسرا جواب دیا کہ چلو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ یہ لغت کا مسئلہ ہے لیکن پھر ہم کہتے ہیں کہ اصل مقصود یہ نہیں کہ مسند الیہ کا قریب حال بیان کرنا ہو تو پھر ھذا یا بعید بیان کرنا ہو تو ذالک اور متوسط بیان کرنا ہو تو پھر ذاک کہتے ہیں بلکہ مقصود تو یہ ہے کہ مسند الیہ کی تحقیر اور تعظیم کس طرح ہو گی اور یہ مسئلہ اس مقصود کی تمہید ہوتا ہے۔ تو مطلب یہ ہے کہ ایک علم کے مسئلے دوسرے علم میں بالتبع آ جاتے ہیں اس میں کوئی حرج نہیں اوتحقیرہ الخ سے ماتن نے مسند الیہ کو اسم اشارہ کر کے لانے کی اور وجہ ذکر کی کہ مسند الیہ کی تحقیر مقصود ہوتی ہے اسم اشارہ قریب کے ساتھ جیسے کہ اھذا الذی یذکر آلھتکم یعنی کیا یہ ہے وہ کہ جو عیب لگاتا ہے الہٰ تمہارے کو تو یہاں ابراہیم علیہ السلام کی حقارت مقصود ہے اسم اشارہ قریب کے ساتھ اس لئے مسند الیہ کو اسم اشارہ کر کے لایا گیا وقد یقصد بہ الخ شارح نے بتایا کہ کبھی مسند الیہ کے حصول اور حضور کی تقریب مقصود ہوتی ہے اسم اشارہ قریب کے ساتھ تو پھر مسند الیہ کو اسم اشارہ کر کے لاتے ہیں جیسے کہ ھذاہ القیمتہ قد قامت تو یہاں مسند الیہ یعنی قیامت کے حضور اور حصول کی تقریب مقصود ہے کہ عنقریب واقع ہو گی اوتعظیمہ بالبعد الخ سے ماتن نے اور وجہ بتائی کہ مسند الیہ کی تعظیم مقصود ہوتی ہے اشارہ بعید کے ساتھ تو مسند الیہ کو اسم اشارہ کر کے لاتے ہیں جیسے کہ الم ذالک الکتاب تو یہاں کتاب تو قریب ہے بعید نہیں لیکن چونکہ اس کا درجہ اور مرتبہ بلند ہے تو پھر بعد رُتبی کو قائم مقام بعد مکانی کے کیا گیا ہے وقد یقصد بہ تعظیم المشیر الخ سے شارح نے بتایا کبھی خود مشیر کی تعظیم مقصود ہوتی ہے اشارہ بعید کے ساتھ تو پھر متکلم مسند الیہ کو اسم اشارہ کر کے لاتا ہے جیسے کہ امیر کے دربار میں بندے بیٹھے ہوں تو امیر ایک بندے کو کہے کہ ذالک

قال کذا یعنی تو نے اس طرح کہا تھا تو اب ذالک کا اشارہ اس امیر کی طرف ہو تا ہے لیکن بعید اسم اشارہ سے اُس کی اپنی تعظیم ہوتی ہے کہ میں بڑا آدمی ہوں اسلئے مسند الیہ کو اسم اشارہ کر کے لاتے ہیں اور تحقیرہ بالبعد الخ سے اور وجہ ذکر کی کہ یا مسند الیہ کی تحقیر مقصود ہوتی ہے اشارہ بعید کے ساتھ اس لئے مسند الیہ کو اسم اشارہ کر کے لاتے ہیں اس کی ماتن نے مثال دی جیسے کہ کوئی کہے کہ ذالک فعل کذا تو اب یہاں ذالک کا جس کی طرف اشارہ ہوتا ہے تو قریب ہے لیکن اشارہ کے ساتھ اُس کی حقارت مقصود ہوتی ہے کہ یہ دور ہی رہے تو اچھا ہے مطلب یہ ہوتا ہے کہ حضور خطاب کا مرتبہ ہوتا ہے کیونکہ بڑے آدمی کے سامنے حاضر ہونے اور اُس کا مخاطب ہونا اُس کی عزت ہے اس مرتبہ سے یہ بہت دور ہے اور اُس کا مرتبہ بہت کم ہے پھر اس کو بعد مسافت کی جگہ پر کھڑا کیا گیا ولفظ ذالک صالح الخ سے شارح نے بتایا کہ ذلک کے ساتھ ہر غیب کی طرف اشارہ ہو سکتا ہے لیکن یہ ذالک کا معنی مجازی ہوتا ہے جس کا حقیقی معنی تو یہ ہے کہ بعید کی طرف اشارہ ہو غیب عین یعنی ذات ہو یا معنی ہو بان یحکی الخ سے شارح نے بتایا کہ غیب کی طرف ذالک کے ساتھ اس طرح اشارہ کریں گے کہ پہلے غیب کی حکایت ہو گی پھر اس کے بعد کی طرف اشارہ کریں گے اس کی مثال دی کہ مثلاً تم پہلے کسی رجل کی بات کر رہے تھے کہ پھر تم نے بات کرتے کرتے کہا کہ فا قال ذلک الرجل تو اب ذلک بعد کے ساتھ اس رجل کی طرف اشارہ کیا گیا ہے یہ تو اس کی مثال تھی کہ غائب ذات ہو کیونکہ رجل ذات ہے اور آگے کی مثال دی جیسے کہ تم ضرب کی بات کر رہے تھے ضربنی زید پھر بات کرتے کرتے تم نے کہا فھو ذالک الضرب یعنی پس توڑ دیا مجھ کو تو اس ضرب نے تو اب ذالک

کے ساتھ غائب یعنی ضرب کی طرف اشارہ ہے لان الحکی عنہ غائب الخ سے شارح نے اس پر دلیل بھی دی کہ ذالک کے ساتھ ہر غیب کی طرف کیوں اشارہ ہوتا ہے اس لئے کہ محکی عنہ غائب ہی ہوتا ہے اور ہر غائب بعید ہوتا ہے تو ذلک کے ساتھ بھی بعید کی طرف اشارہ ہوتا ہے و یجوز علی قلتہ لان الحاضر الخ پہلے شارح نے بتایا کہ اکثر تو غائب کی طرف ذلک کے ساتھ اشارہ ہوتا ہے لیکن قلت کے طور پر غائب کی طرف ھذا کے ساتھ بھی اشارہ ہوتا ہے اس کی مثال دی کہ مثلاتم پہلے کسی طرح رجل یا ضرب کی بات کر رہے تھے بات کرتے کرتے تم نے فقال ھذا الرجل کہا یا وفھالنی ھذا الضرب کہا تو اب یہاں ھذا کے ساتھ غائب ذات یا معنی کی طرف اشارہ ہوگا فھو وان کان الخ سے شارح نے اس پر دلیل دی کہ ھذا کے ساتھ غائب کی طرف اشارہ کیوں کرتے ہیں تو بتایا کہ اس لئے کہ وہ غائب ابھی ابھی ذکر ہو چکا ہے تو گویا کہ وہ حاضر ہے پھر اُس کی طرف حاضر یعنی ھذا کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ وقد یذکر المعنی الحاضر الخ سے شارح نے بتایا کہ کبھی معنی حاضر متقدم کی طرف اسم اشارہ بعید کے ساتھ اشارہ ہوتا ہے باقی معنی سے قائم بالغیر مراد ہے اور حاضر کا معنی معلوم ہو اور متقدم کا معنی ہے کہ پہلے اس کا ذکر ہو چکا ہو اس کی شارح نے مثال دی کہ جیسے کوئی کہے باللہ العظیم پھر کہے کہ ذلک قسم عظیم تو اب ذلک کا اشارہ اسی باللہ العظیم کی طرف ہے اور یہ معنی معلوم ہے اور اس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے لان المعنی الخ سے شارح نے اس پر بھی دلیل دی کہ اسم اشارہ بعید کے ساتھ معنی حاضر کی طرف کیوں اشارہ ہوتا ہے تو بتایا اس لئے کہ وہ چونکہ معنی ہوتا ہے اسلئے حس کے ساتھ تو اُس کا ادراک نہیں ہوسکتا تو گویا کہ وہ بعید ہے اس لئے اسم اشارہ بعید اسکی

طرف اشارہ ہوتا ہے او التنبیہ عند تعقیب المشار الیہ الخ سے ماتن نے مسند الیہ کو اسم اشارہ کر کے لانے کی اور وجہ ذکر کی جس سے پہلے کچھ تمہید ہے اور وہ یہ ہے کہ پہلے مشار الیہ ہوتا ہے پھر اس کے بعد اس کی چند صفتیں ہوتی ہیں پھر اس کے بعد مسند الیہ کو اسم اشارہ لاتے ہیں تو اسم اشارہ کا اشارہ مشار الیہ بمع صفات کی طرف ہوتا ہے پھر اس کے بعد مشار الیہ پر حکم ہوتا ہے تو اسم اشارہ بمنزلہ مشارالیہ کے ہو جاتا ہے اس تمہید کے بعد مسند الیہ کو اسم اشارہ کر کے اس لئے لاتے ہیں تو اس پر تنبیہ کرنی مقصود ہوتی ہے کہ مشار الیہ پر جو یہ حکم ہے تو اس حکم کی علت اور سبب یہ اوصاف ہیں اس کی ماتن نے مثال دی جیسے کہ پہلے متقین اور الذین کا ذکر ہے یہ مشار الیہ ہے اس کے بعد مشار الیہ کی چند صفات کا ذکر ہے کہ یومنون بالغیب ویقیمون الصلواۃ ومما رزقناھم ینفقون پھر اس کے بعد اولئک مسند الیہ کو اسم اشارہ کر کے لاتے ہیں تو اس اسم اشارہ کا اشارہ پہلے مشار الیہ مع صفات کی طرف ہے تو مسند الیہ کو اسم اشارہ کر کے اس لئے لایا گیا کہ اس پر تنبیہ مقصود ہے کہ مشار الیہ پر جو ہدایت اس دنیا میں اور فلاح کا آخرت میں حکم ہے تو اس کی علت یہ اوصاف ہیں باقی ماتن نے کہا تھا کہ عند تعقیب المشار الیہ الخ تو تعقیب کے دو مفعول ہوتے ہیں ایک پر اکتفاء ہو تو اس میں اختلاف ہے کہ جس پر با ہوتی ہے وہ واقع میں موخر ہوتا ہے یا مقدم علامہ کا مختار یہ ہے کہ جس پر با ہو وہ موءخر ہوتا ہے اور اس پر علامہ نے محاورہ بھی ذکر کر دیا کہ لوگ کہتے ہیں کہ عقبہ فلان یہ اس وقت کہتے ہیں کہ جب فلاں اس ہٗ کے مرجع کی ایڑیوں پر چڑھ جاتے ہیں یہ تو عقبہ ایک مفعول کی طرف متعدی ہے پھر اسکو دو مفعولوں کی طرف متعدی کرنے کا طریقہ یہ ھے کے یہ جو فاعل ہے اسے دوسرا

مفعول بنائیں اور فاعل کوئی اور لائیں کہیں گے کہ عقبۃ بالتی یعنی میں نے ہٗ کے مرجع کی ایڑیوں پر شئے کو لایا تو شے ء پر فلاں ہے یعنی فلاں کو میں نے ہٗ کے مرجع کی ایڑیوں پر لایا تو جس کسی کی ایڑیوں پر ہو وہ اُس سے موءخر ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ جس پر با ہو وہ مفعول موءخر ہوتا ہے اولا یکون الخ سے شارح نے اور وجہ ذکر کی کہ یا مسند الیہ کو اس لئے اسم اشارہ کر کے لاتے ہیں کہ متکلم نے مسندالیہ پر کوئی حکم کرنا ہوتا ہے لیکن متکلم تو مسند الیہ کے احوال کا علم نہیں کہ پھر حال سے تعبیر کر کے حکم کرے یا متکلم کو تو علم ہے لیکن مخاطب کو نہیں ہے تو پھر متکلم مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ حاضر کرے گا اور حکم کرے گا تو جس کو احوال کا علم نہ ہو اُس پر بھی حکم چل جائے گا۔ وباللام الخ سے ماتن نے اس کی وجہ ذکر کی کہ مسند الیہ کو لام تعریف کے ساتھ معرفہ کر کے کیوں لاتے ہیں تو بتایا کہ اس لئے کہ الف لام کے ساتھ معہود کی طرف اشارہ ہوتا ہے یا نفس حقیقۃ کی طرف اشارہ کرنا ہوتا ہے باقی شارح نے الی حصۃ الخ اس لئے کہا کہ بعض لوگ معلوم کا معنی فرد معین کرتے ہیں فرد ایک شخص کو کہتے ہیں تو مطلب ہوگا کہ الف لام کے ساتھ شخص کی طرف اشارہ ہوتا ہے حالانکہ نوع کی طرف بھی الف لام کے ساتھ اشارہ ہوتا ہے اس لئے شارح نے کہا کہ معہود سے فرد معین مراد نہیں بلکہ کلی کا حصہ مراد ہے خواہ ایک فرد ہو یا دو یا جماعت آگے شارح نے محاورہ پیش کیا اس پر کہ معہود کا معنی معلوم ہے اس لئے عہدت فلاناً اس وقت کہتے ہیں کہ جب توں فلاں کو پائے اور اُس کے ساتھ تو مُلاقات کرے و ذالک لتقدم نکرۃ الخ سے شارح نے بتایا کہ لام کے ساتھ معہود کی طرف اشارہ کیوں ہوتا ہے تو کہتا ہے اس لئے کہ پہلے اس کا صراحۃ یا کنایۃً ذکر ہوتا ہے آگے ماتن نے اس کی مثال

دی کہ الف لام کے ساتھ معہود کی طرف اشارہ ہوتا ہے تو وہ یہ ہے کہ جیسے کہ ولیس الذکر کا الانثیٰ تو اب یہاں الانثی اور الذکر پر الف لام عہد کا ہے اس کے ساتھ معہود کی طرف اشارہ ہے تو شارح پہلے الانثی کے متعلق بتایا ہے کہ اس پر جو الف لام ہے اُس کا جس کی طرف اشارہ ہے اُس کا پہلے صراحۃً ذکر ہے وہ اس طرح کہ اس سے پہلے ہے کہ قالت رب انی وضعتُھا انثی پھر اس کے بعد یہ ہے کہ ولیس الذکر کالانثی تو اس الف لام کا اس انثی کی طرف اشارہ ہے جس کا پہلے ذکر ہے صراحتاً لیکن یہ الانثی تو مسند الیہ نہیں اور ہمارا مقصود تو ہے کہ مسند الیہ کو اسم اشارہ کر کے لایا ہو آگے شارح نے بتایا کہ الذکر پر جو الف لام ہے اس کا جس کی طرف اشارہ ہے اُس کا ذکر پہلے صراحۃ نہیں بلکہ کنایۃً ہے پہلے اُس کا ذکر ہے وہ اس طرح کہ اس سے پہلے ہے کہ رب انی نذرت لک ما فی بطنی محررًا یعنی امرۃ عمران نے عرض کی کہ میں نے اس کو بیت المقدس کا مجاور بنانے کی نظر مانی ہے جو میرے پیٹ میں ہے تو یہاں مذکر کا صراحۃ کا کوئی ذکر نہیں کیونکہ ما فی بطنی ہے تو ما مذکر مونث سب کو شامل ہے لیکن چونکہ عموماً مجاور مذکر ہوتے ہیں مونث نہیں ہوتے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ما بطنی مذکر ہوگا تو الذکر پر الف لام اسی مذکر کی طرف اشارہ ہے وقد یستغنی عن تقدیم ذکرہ الخ تو پہلے تو یہ بتایا کہ الف لام کے ساتھ جس کی طرف اشارہ ہوتا ہے اُس کا پہلے کنایۃً یا صراحۃ کا ذکر ہوتا ہے اب کہتا ہے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ جس کی طرف الف لام کا اشارہ ہے اُس کا ذکر پہلے کنایۃً ہو یا صراحۃ ہو بلکہ مخاطب اُس کو پہلے سے جانتا ہو قرینہ کی وجہ سے مثلاً خرج الامیر میں الامیر میں الف لام عہد کا ہے۔ اس کے ساتھ معہود کی طرف اشارہ ہے اور اس کا ذکر نہ پہلے صراحۃ ہے نہ کنایۃً بلکہ مخاطب کو پہلے

سے علم ہوتا ہے کہ شہر میں یہی ایک امیر ہے تو وہی مراد ہوگا وقد یکون لام العہد الخ سے شا
رح نے بتایا کہ کبھی الف لام کے ساتھ حاضر کی طرف بھی اشارہ ہوتا ہے جیسے کہ منا دی
کی وصف اور اسم اشارہ کی وصف میں ہوتا ہے مثلاً یا ایھا الرجل یہ حاضر کو کہتے ہیں تو
الرجل پر الف لام کا اشارہ حاضر کی طرف ہے اسی طرح ھذا الرجل میں بھی الرجل پر جو
الف لام ہے اس کا اشارہ حاضر کی طرف اشارہ ہے او الی نفس الحقیقۃ الخ سے پہلے تو ما
تن نے یہ بتایا کہ الف لام کے ساتھ معہود کی طرف اشارہ ہوتا ہے ایک فرد ہو یا دو فرد
یا زیادہ ہوں اب یہ کہتا ہے کہ الف لام کے ساتھ نفس حقیقۃ کی طرف اشارہ ہوتا ہے قطع
نظر افراد اس کی مثال دی الرجل خیر من المرءۃ تو الرجل پر الف لام کا اشارہ نفس حقیقۃ
کی طرف ہے کہ رجل، امرۃ سے افضل ہے افراد مرد نہیں کیونکہ افراد تو کئی عورتوں کے مرد
وں سے افضل ہیں ومنہ الداخلہ الخ سے شارح نے بتایا کہ معرفات پر جو الف لام ہو
تا ہے وہ بھی اسی قبیلے سے ہے اشارہ نفس حقیقۃ کی طرف ہوتا ہے کیونکہ افراد کی تعریف
نہیں ہوتی بلکہ حقیقۃ کی تعریف ہوتی ہے اس کی مثال دی جیسے الانسان حیوان ناطق میں
انسان پر جو الف لام ہے اس انسان کی حقیقۃ ہے افراد مراد نہیں اسی طرح الکلمۃ لفظ مو
ضوع میں کلمہ پر اسم اشارہ بھی نفس حقیقۃ اور ماھیۃ کی طرف ہے وقد یاتی المعرف الخ تو
پہلے ماتن نے یہ ذکر کیا تھا کہ الف لام کا اشارہ یا معہود کی طرف ہوتا اور یا نفس حقیقۃ کی
طرف اشارہ ہوتا ہے اب متن میں قد یاتی لواحد تو شارح یہاں سے ایک خاص مسئلہ ذکر
کرتے ہیں علامہ تفتازانی کا چونکہ یہ مذہب ہوگا اسی لئے ماتن کو بھی اپنے مذہب کی طرف
کھینچے گا وہ یہ ہے کہ الف لام کے چار قسم ہیں جو کہ مشہور ہیں ایک عہد ذہنی دوسرا عہد خا

رجی وغیرہ باقی شارح نے بتایا یاتی کی ضمیر لام حقیقۃ کی طرف راجع ہے کیونکہ آگے تین قسم اسی طرح حقیقۃ کے بناتے ہیں تو ماتن نے کہا کہ الف لام حقیقۃ سے کبھی ایک فرد مراد ہوتا ہے پھر آگے شرح میں شارح نے اس پر دلیل دی کہ الف سے ایک فرد مراد ہوتا ہے تو وہ یہ ہے کہ وہ ایک فرد جو مراد ہوتا ہے وہ اُسی حقیقۃ کا فرد ہوتا ہے۔

علامہ مفتی یار محمد خان قادری مدظلہ کی
کتب درس نظامی کی مشہور شرحیں

شرح دیوان حماسہ (اردو)

شرح المطول (اردو)

المدلل شرح المطول (عربی)

دیوان متنبّی (اردو)

مشکوٰۃ الحواشی شرح السراجی (عربی)

شرح شرح التہذیب (اردو)

شرح مختصر المعانی (اردو)

انوار قادری شرح ابیات فارسی

(در میراث)

مکتبہ جامعہ الفرقان

جام پور ضلع راجن پور (پاکستان)

علامہ مفتی یار محمد خان قادری مدظلہ کی

کتب درس نظامی کی مشہور شرحیں

شرح دیوان حماسہ (اردو)

المدلل شرح المطول (اردو)

المفضل شرح المطول (عربی)

دیوان متنبی (اردو)

مشکوٰۃ الحواشی شرح السراجی (عربی)

شرح شرح التہذیب (اردو)

شرح مختصر المعانی (اردو)

انوار قادری شرح ابیات فارسی

شبیر برادرز

۴۰۔ اردو بازار، لاہور

بائنڈنگ اینڈ پرنٹنگ شیخ عبدالوحید ہادی 0301-4735853